كفاية الساعي

في فهم مقولات السجاعي

□ كفاية الساعي في فهم مقولات السجاعي
تأليف: سعيد عبد اللطيف فودة
الطبعة الاولى: ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م



دار النُّور المبين للدراسات والنشر

تلفاكس: ٤٦١٥٨٥٩، جوال: ٠٧٩٥٣٩٤٣٠٩، ص.ب: ٩٢٥٤٨٠ عمّان ١١١٩ الأردن.

البريد الالكتروني: info@darannor.com الموقع على شبكة الانترنت: www.darannor.com

عبد الباقي يلدرم

كفاية الساعي

في فهم مقولات السجاعي

تأليف

العلامة سعيد فودة

The Contentment of the Seeker

In Explaining the Categories of Al-Sija'e

2011




بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف الأنبياء المرسلين، وبعد:

فلمّا كان علم المقولات من العلوم النافعة، فهو أساس المنطق ولبنة التفكير، وذلك من حيث إنَّ المنطق يبحث في التصديقات والتصورات، أو في المعقولات الثانية. ولا شكَّ أنّ كل قضية تتألف من صورة ومادّة، فهي من حيث المادة لا بدَّ أن يُعتمد فيها على مفهوم من مفاهيم المقولات من قريب أو بعيد، أو على الأقل يغلب ذلك، فاشتدت الحاجة إلى دراستها، ولذلك قام بعض المناطقة ببحث المقولات في كتب علم المنطق.

وقد أردت أنْ أوضح معانيه، وأفكّ مبانيه بشرح نظم المقولات للشيخ أحمد السجاعي، معتمداً على شرحه له المسمّى (الجواهر المنتظمات في عقود المقولات)، وعلى الحاشية الصغيرة التي وضعها عليه العلامة حسن العطار، مضيفاً إلى ذلك بعض ما ينقدح في ذهني من المعاني.

وأرجو أنْ يكون ما كتبته كافياً لطالب العلم النجيب، ليكون مفتاحاً للدخول في هذه المباحث المفيدة.

وقد اتبعت أسلوباً في ترتيب الكتب الآتية وتهذيبها، أرجو أن يكون مفيداً ملائماً للراغبين، فقد اعتمدت فيه على ذكر الفوائد التي حوتها تلك الكتب، من دون اهتمام بالمناقشات اللفظية، أو الاعتراضات على التعبيرات، إلا نادراً لفائدة فيه، وقد حرصت على الوضوح في الكتابة، وعدم التعقيد اللفظي والمعنوي قدر المستطاع.

الكتاب الأول: متن المقولات، وهو عبارة عن نظم مختصر للعلامة السجاعي، يتألف من ثماني أبيات لخّص فيها تعريفات المقولات. وقد جعلت الكتاب على ترتيب هذا النظم.

الكتاب الثاني: شرح العلامة السجاعيّ لمتنه السابق، وهو شرح مهمّ جداً اشتهر في زمانه، وكُتبت عليه حواشٍ؛ أهمُّها ما كتبه العلامة العطار، فقد كتب عليه حاشيتين في غاية الإفادة، هما اللتان اعتمدنا عليهما.

الكتاب الثالث: الحاشية الأولى للعلامة العطار على شرح السجاعي على متن المقولات.

الكتاب الرابع: الحاشية الثانية، وهي الصغرى التي رتبها العلامة العطار بعد أن كتب حاشيته الأولى على هذا الشرح المهمّ.

وقد أودع العطار في حاشيتيه من درِّ المنقول وغريبه، ومن التحقيقات اللطيفة المفيدة ما لا يوجد في كتاب واحد.

فقمت بعون الله تعالى بتأليف شرح جامع لما اشتملت عليه هذه الكتب المهمة، وزدت عليها بعض نقول من أمّهات الكتب كالمقاصد وشرحها، والمواقف وشرحها.

وأنا أظنُّ أنَّ المعلومات الموجودة في هذه الكتب كافيةٌ لطالب العلم في مراحله الأولى تماماً، فإنها كفيلة بإعطائه نظرةً شاملةً عن مفهوم المقولات، وأثرها، والخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في ذلك.

ولا يوجد عمل إنسانيٌّ ولا كتاب في الدنيا بمعزل عن الاستدراك والزيادة، أو النقد والتعديل، ولكن حسبي أنْ ينال هذا الكتاب رضا شداة هذه العلوم والمعارف، فيذهب بعض ظمئهم.

وكان أسلوبي في ذلك: أن أعتمد أساساً على عبارة السجاعي، إلا إنْ رأيت فيها اختلالاً، أو وجدت عبارة أحسن منها وأوضح في التعبير عن المعاني، واعتمدت في ذلك

أساساً على ما قرّره العطار وبحثه في حاشيتيه المذكورتين. فقد يكون الكلام الذي أبتدئ به الشرح من كلام السجاعي، وقد يكون من كلام العطار، أو مما ينقله في إحدى حاشيتيه.

وقد كنت عملت هذا الكتاب بهذه الطريقة قبل أكثر من عشر سنوات، متّخذاً هذا الكتاب تدريباً لنفسي، وتذكرةً لأمسي، ولكن قد جدّ بعض الأمور من طلاب العلم دعتني إلى إعادة النظر فيه، والزيادة على ما أودعت فيه، وتدقيق النظر بحسب ما يسمح به الوقت والجهد.

وقد حرصت على أن أقتصر على المحقَّق من البحوث المورَدة، ولم أهتمَّ كثيراً بالعزو بالطريقة المعروفة في الأكاديميات الحديثة، بناءً على أنَّ الآراء التي أذكرها ثابتة النسبة محرّرة من قبل العلماء الأعلام قبلنا، وأنَّ الهدف مما أقوم به توفير المادة الواسعة بين يدي الباحثين المعاصرين ليقوموا على درسها وتنقيحها بعد فهمها وتدقيقها.

كما لم أهتمَّ بإيراد جميع استشكالات العطار على عبارات السجاعي، وهي كثيرة في مواضع مختلفة من الكتاب، أو ذكر معارضاته لما يقرّره، أو توضيح خطأ ما غيّره وبدله من كلام الأئمة المقتدى بهم في هذا الباب؛ فتسبَّبَ في تغيُّر معناه، والبعد عن محتواه، كما نقله من بعض كلام السعد والعضد والسيّد وغيرهم، بل توجهت مباشرة إلى إثبات الكلام الأدقّ والأكثر صواباً من هذا كلِّه، وأعرضت عن الخوض في القيل والقال، وذلك حرصاً على وقت طالب العلم المهتم بمعرفة المعاني، لا الركض وراء الألفاظ والمباني، وذلك لمعرفتي أنَّ من اهتمّ بتلك المباحث والتشقيقات والمعارضات والتدقيقات، فإنه قادر على الرجوع إلى الحواشي المذكورة والشرح، ليجد بغيته فيها. فكان أن اشتمل الكتاب الذي تراه على خلاصة بحوث هؤلاء العلماء، وكفى بهذا مدحاً له، وبياناً لما فيه.

على أنني أُطَمْئِنُ المهتمَّ أنني لم أترك معنىً مفيداً غريباً أو معروفاً ذَكَرَتْهُ هذه المصادر إلا ذكرتُه، إما بلفظه أو بمعناه، مع بيان الغامض منه، واهتممت بذكر عبارات العلماء المحقِّقين بعد إيراد الشرح، وإنْ كان في ذلك تكرار من بعض الوجوه، فهو لما

يشتمل عليه كلامهم من نظم حسن، وزيادة تدقيق ودقة في الفهم، فما أودعه العطار من البحوث والنقول والتدقيقات والتصويبات يجده طالب العلم كله بلا تقصير -بإذن الله تعالى- في هذا الشرح المهذَّب الجامع المشذَّب.

وحرصت على ذكر بعض البحوث والآراء الخاصة بالشيخ العطار في موضعها الملائم، وهي كثيرة تقع ما بين اعتراض وتدقيق لبحوث من سبقه، أو شرح قاعدة غريبة، أو تنقيح رأي لفريق من الفلاسفة أو المتكلمين أو نحو ذلك، ونسبت ذلك كله إليه، لما أنه صادر ابتداء منه، وكذلك فعلت فيما يختصُّ بغيره، أمّا ما كان من الكلام والمعاني شائعاً، مشهوراً بين طلاب العلم والعلماء، يتناقله الأكابر عن الأكابر، حتى كاد لا ينسب لأحد بعينه، وإن كان اللفظ والنظم لبعضهم كالسعد أو العضد أو السيد أو غيرهم، فلم أهتمَّ دائماً بذكر أنَّ هذا قول هذا أو ذاك، لشهرة المعاني المدلولة، إلا في بعض الأحيان لخصوصيةٍ رأيت أنها تستلزم ذلك.

والفائدة في نحو هذه التأليفات التي تدور ما بين جمع المتناثر، وتدقيق المعاني، وتحرير الألفاظ لا تخفى على أحد.

فلا يقولنَّ قائل: إنَّ هذا مجرَّد إعادة كتابة لما قرّره الآخرون، فيكفي أنَّ فيما فعلناه تقريباً لطلاب العلم، وتحريراً للأقوال، وجمعاً لها على الوجه الذي تراه، بدون تعقيد لفظيٍّ ولا معنويٍّ قدر المستطاع.

ولعلَّ هذا الجهد يكون فاتحةً لجهود أخرى تخطو خطوة إلى الأمام لزيادة تحرير المعاني، أو إضافة ما لم نذكره هنا، أو زيادة الفوائد والعوائد.

وقد كتبت في مقدمة هذا الكتاب بحثاً يشتمل على دراسة أبين فيها فائدة علم المقولات، وأثره في الفلسفات المعاصرة الغربية والقديمة، وحاولت في هذه الدراسة أنْ أشير إلى أنَّ كثيرا من آراء المتكلمين ما زالت نافعةً مفيدةً في هذا العصر الذي صار يحسبها فيه الناس مجرَّد خرافات أو كلام فارغ لا قيمة له، فإنَّ من يطَّلع على الدراسة التي قدمتها بين يدي الكتاب يعلم تمام العلم أنَّ الاستفادة من بحوث المتكلمين والفلاسفة

الإسلاميين ما زالت ممكنة، بل واجبة لازمة، وأنَّ إعادة تحرير ما كتبوه، ونقد ما بحثوه وقرروه، أمرٌ لازم على الباحثين المعاصرين.

ولا يسوغ لباحث أن يكتفي بعدم اطّلاعه على البحوث القديمة لهؤلاء الأعلام، بحجّة أو بغير حجّة.

وقد حاولت أن أورد بعض الأمثلة من العلوم والفلسفات المعاصرة التي تظهر بصورة جلية مدى فائدة إعادة الاهتمام بدرس المقولات، وذلك سواءً وافق الدارس المتقدمين والمتأخرين أو خالفهم، فإنَّ لفت النظر إلى أهمية البحث في هذه المباحث هو الخطوة الأهم في نظرنا في هذا الزمان.

ولا أبالغ لو قلت: إنني لو اكتفيت بالدراسة المقدَّمة بين يدي الكتاب، لكفت؛ لما تشتمل عليه من فوائد وتوجيهات ونظرة جديدة بالنسبة لكثير من المعاصرين، فما بالك إن وجدت خلاصة ما بينه متقدمو الفلاسفة والمتكلمين في المقولات بين يديك محرراً مبيناً على هذه الصورة؟

وقد أرفقت مع ما مضى كتابين من الكتب المهمة والمفيدة التي لها تعلق بما ذكرناه، بعد أن عثرت على نسخة مخطوطة منهما واضحة بينة خالية عن الأخطاء أو تكاد.

الكتاب الأول: هو شرح للعلامة السجاعي على بيتي المقولات المشهورين، وعلى هذا الشرح حاشية جليلة القدر، اشتملت على خلاصة ما قرّره العلامة العطار في حواشيه، مع بعض استدراكات يجدها طالب العلم في محلّها.

الكتاب الثاني: شرح آخر لبيتي المقولات، وهو شرح موجز للعلامة خليل أبي المرشد المالكي، الذي اعتمد عليه العلامة السجاعي في شرحه السابق، واعترض عليه في بعض المواضع، وحاكم بينهما في غير موضع المحشي المذكور.

وهذه المختصرات من الكتب المهمة المفيدة في هذا العلم، تكفي طالب العلم، لأنها توضح له أهم المطالب في أقصر وقت وأجلى بيان، وخصوصاً الحاشية التي عملها الزين المرصفي على شرح السجاعي، كما أنَّ شرح خليل اشتمل على فوائد عرا عنها شرح

السجاعي، ولكنا بحمد الله تعالى أودعنا كل تلك الفوائد مع زيادات فيها قررناه وبيناه في كتاب كفاية الساعي.

وأخيراً؛ فإننا بما نقدمه نكون قد جمعنا بين الحداثة والأصالة، في هذا الكتاب، ولعل هذا الكتاب يكون بادئة مشروع لإعادة النظر في هذا المبحث، بناءً على العلوم والبحوث المعاصرة في الجامعات والأكاديميات الإسلامية والعربية.

والله المستعان، والحمد لله رب العالمين

سعيد فودة

ترجمة الشيخ السجاعي

اسمه ومولده:

هو الإمام العلامة الفقيه العمدة النبيه الفاضل حاوي أنواع الفضائل، الشيخ أحمد ابن الشيخ الصالح شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد السُّجاعي -نسبة إلى قرية السُّجاعية التابعة للمحلة الكبرى بمحافظة الغربية- المصري الشافعي الأزهري، ولد بمصر ونشأ وتوفي بها.

شيوخه:

قرأ على كثير من المشايخ، منهم:

١- والده العلامة الشيخ شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد السجاعي، أو من أخذ عنه، وأحدث فيه تأثيراً قوياً لصلاحه وتقواه وورعه وزهده، حيث كان من كبار الأولياء، وكان له الفضل في تنمية شخصيته وملكاته العلمية، وقد توفي إلى رحمة الله تعالى يوم الأربعاء بعد الظهر لليلتين بقيتا من ذي القعدة سنة تسعين ومائة وألف (١١٩٠هـ)، ودفن يوم الخميس بالقرافة الكبرى بتربة المجاورين.

٢- العلامة المحقِّق نور الدين حس بن برهان الدين إبراهيم ابن العلامة مفتي المسلمين وإمام المحققين، الشيخ حسن الجبرتي الحنفي (١١١٠-١١٨٧هـ)، لازمه كثيراً وأخذ عنه علوما كثيرة منها الحكمة والهيئة والفلكيات، وقرأ عليه الهداية .وشرحها للقاضي زادة قراءة بحث وتحقيق، وكتاب الجغميني، ولقط الجواهر، والمجيب والمقنطر، وشرح أشكال التأسيس، وغير ذلك.

٣- الشيخ العلامة المسند اللغوي المحقق أبو الفيض السيد محمد بن محمد بن محمد

بن عبد الرزاق الشهير بمرتضى الحسيني الزبيدي الحنفي (١١٤٥-١٢٠٥هـ)، قرأ عليه وأخذ منه، وأجازه الشيخ، وحضر مجالسه في الأمالي وعدة مجالس من البخاري والعوالي المروية عن أحمد عن الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر، المسماة بسلسلة الذهب، وغير ذلك.

٤- الإمام الزاهد المعمَّر المحدث مسند مصر وعالمها الشهاب أحمد بن الحسن بن عبد الكريم بن يوسف الكريمي الشافعي الأزهري (١٠٩٦-١١٨١هـ)، أخذ عنه وأجازه.

٥- الشيخ العلامة حسن بن علي بن احمد بن عبد الله المطاوي الشافعي الأزهري الشهير بالمدابغي (ت١١٧٠هـ): قرأ عليه وأخذ منه.

حياته:

أخذ الشيخ عن أبيه وغيره من أعيان علماء عصره، وحصل واجتهد وبرع في العربية وغيرها، وتصدر للتدريس في حياة أبيه وبعد موته، وكان متحلياً بالتواضع، وصار من أعيان العلماء، وشارك في كل علم، وتميّز بالعلوم الغريبة، وله في مختلف الفنون تعاليق ورسائل مفيدة، وله براعة في التأليف ومعرفة باللغة وحافظة في الفقه.

يقول عنه تلميذه الشيخ علي اليوسي في ترجمته له:«هو شيخنا الإمام القائم في ديوان ملاحظة ربه ومراقبته، من طهرت سريرته فحسنت بين العارفين سيرته، الساعي في حياته أحسن المساعي، ملاذنا الشيخ أحمد السجاعي ابن شيخ الإسلام وكهف الأنام العارف بالله تعالى الشيخ أحمد بن محمد بن محمد السجاعي الشافعي البدراوي».

ومن كلامه:

إنَّ البلاء هو اجتمـــاع النـــاس ... كم أودعوا قلباً عظيم البـــاس

فاعذر هديت من الورى متحذِّراً ... من شرِّهم بالله رب النـــاس

ومن كلامه أيضاً:

لي فيكـــم ورد قـــديم والذي ... يحى الخلائـــق وهو حقّاً ربنا

زال العنا عنه ونال بحبكـــــم　　　كل الهناء مـــع الغنى وله المنى

مؤلفاته:

له مؤلفات كثيرة منها:

القول الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، الأحراز في أنواع المجاز، بدء الوسائل في حل ألفاظ الدلائل، بلوغ الأرب بشرح قصيدة من كلام العرب، تحفة الأنام بتوريث ذوي الأرحام، الجواهر المنتظمات في عقود المقولات، وهو شرح على نظمه في المقولات، وقد تلقاه العلماء بالقبول، وعليه حاشية للشيخ العطار، وتقييد لطيف وأنموذج شريف، وحاشية على شرح الخطيب الشربيني في الفقه، وحاشية على شرح العلامة الخطيب على متن أبي شجاع، وحاشية على قطر الندى وبل الصدى لابن هشام.

وله كتب كثيرة أخرى بلغ عددها تسعة وخمسين كتاباً.

ومن تلامذته العلامة حسن الكفراوي (١٢٠١هـ)، والشيخ علي بن سعد السطوحي جمع رسالة تشتمل على ترجمته.

وفاته:

توفي الإمام السجاعي بالقاهرة ليلة الاثنين وقت السحر في السادس عشر من شهر صفر سنة ١١٩٧هـ الموافق ٢٠-يناير-١٧٨٣م، بعد مرض.

اعتمدت في هذه الترجمة على أهمّ ما ورد في الترجمة التي عملتها له دار الإفتاء[1] في الديار المصرية، تحت إشراف شيخنا العلامة مفتي الديار المصرية الأصولي الفقيه الشيخ علي جمعة نفع الله تعالى به.

---

(١) انظر موقع دار الإفتاء في الديار المصرية: http://www.dar-alifta.org

الشيخ حسن بن محمد العطار[١]
(١٧٦٦م/ ١١٨٠ هـ)
إلى (١٨٣٥م/ ١٢٥٠ هـ)

اسمه ومولده ووصفه:

هو الشيخ العلامة الإمام المحقق حسن بن محمد كتن، الشهير بالعطار.

ولد رحمه الله تعالى سنة ١١٨٠هـ، الموافق لسنة ١٧٦٦ م بالقاهرة، وهو من الأشراف وكان أبوه الشيخ «علي محمد العطار» فقيرا يعمل عطاراً، ومنه اكتسب هذه التسمية.

وهو من أصل مغربي وكان له إلمام بالعلم، وكان حسن يساعد والده في دكانه، ولما رأى منه الوالد حباً للعلم، وإقبالاً على التعلم شجعه على ذلك، فأخذ حسن يتردد على حلقات العلم بالأزهر.

يذكر أنه كان طويلا بعيد ما بين المنكبين واسع الصدر أشم أسمر اللون خفيف اللحية صافي العينين حاد النظر حاد الفطنة شديد الذكاء. يتحدث علي مبارك عنه في الخطط التوفيقية فيقول: إنه جد في التحصيل، حتى بلغ من العلم في زمن قليل مبلغاً تميز به واستحق التصدي للتدريس ولكنه مال إلى الاستكمال، واشتغل بغرائب الفنون والتقاط فوائدها كالطب والفلك والرياضة.

---

(١) وللاطلاع على ترجمة مفيدة للمؤلف وتاريخه ونشاطه الاجتماعي والسياسي انظر سلسلة نوابغ الفكر العربي ٤٠: حسن العطار، بقلم: محمد عبد الغني حسن، ط. دار المعارف، القاهرة.وكذلك ترجمته في موقع ويكبيديا على الشبكة الدولية للمعلومات (رغم عدم دقتها في بعض الجوانب).

شيوخه:

اهتم به أبوه، فألحقه بدروس الأزهر الشريف، فقرأ على علماء عصره، من أشهرهم العلامة محمد الأمير، والعلامة محمد الصبان رحمهما الله تعالى، والشيخ عبد الرحمن المغربي، والشيخ أحمد السجاعي، والشيخ أحمد العروسي، والشيخ عبد الله الشرقاوي، والشيخ محمد الشنواني، والشيخ عبد الله سويدان، والشيخ محمد عرفة الدسوقي، والشيخ أحمد برغوث، والعلامة البيلي، وغيرهم.

من شيوخه أيضا الشيخ محمد مرتضي الزبيدي صاحب تاج العروس في شرح القاموس كما تتلمذ أيضا علي أيدي العديد من العلماء الأجلاء أمثال الشيخ محمد الأمير والشيخ محمد الصبان والشيخ أحمد بن يونس والشيخ عبد الرحمن المغربي والشيخ أحمد السجاعي والشيخ أحمد العروسي والشيخ عبد الله الشرقاوي والشيخ محمد الشنواني وعبد الله سويدان والشيخ محمد عرفة الدسوقي والشيخ أحمد برغوت والشيخ البيلي وغيرهم.

كما كان الشيخ حسن العطار حريصاً على قراءة ودراسة أمهات الكتب العربية، فهو لم يحصّل علمه من الحواشي والشروح فقط، وإنما رجع إلى المصادر الأصلية يدرسها ويتعلم منها، ويدعو إلى تواصل خلاق معها ليحدث التواصل الحضاري الحقيقي الذي كان ينشده، ويمكن إرجاع جانب الأصالة الفكرية والنزوع إلى إعمال العقل عند العطار -بالإضافة إلى ملكاته الخاصة وما استفاده من بعض شيوخه ونقده للجو الثقافي في عصره- إلى اشتغاله بالتجارة في فترة تكوينه بما تضفيه التجارة على المشتغل بها من ضرورة اليقظة واستخدام عقله وربط الأمور المختلفة ببعضها...

مؤلفاته:

كان العطار شاعراً، ومؤلفاً للكتب، ومحققاً للمخطوطات، كتب الشعر التعليمي والموشحات وشعر الوصف والرثاء والمدح والهجاء (كانت قصائد الهجاء قليلة قالها في شبابه ثم تخلص منها) بل وشعر الغزل أيضاً.

للعطار كتب ورسائل في قواعد الإعراب والنحو والمنطق والاستعارة وآداب البحث والتشريح والطب وله كتاب في الصيدلة رداً على تذكرة داود الانطاكي وقد ألف رسائل في (الطب والتشريح)،

يتميز أسلوبه بالدقة والاستطراد من أجل الإحاطة بكل جوانب الموضوع، وإعمال فكره الخاص عندما يتناول أعمال من سبقه من المؤلفين، فلا يكتفي بتفسيرها وشرحها كما كان سائداً في عصره، وكان يستخدم السجع والمحسنات البديعية في كتاباته، لكنه يعتبر أقل مؤلفي عصره استخداماً لها، كما كان يطرح هذا الأسلوب المتكلف جانباً في كتاباته العلمية ويترك للموضوع اختيار الأسلوب.

وهذه بعض أسماء كتبه ومصنفاته:

حاشية على شرح قواعد الإعراب

حاشية الأزهرية في النحو

حاشية العصام على رسالة الوضع للإيجي

حاشية شرح إيساغوي لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري في المنطق.

حاشية النخبة.

حاشية السمرقندية في الاستعارة.

حاشية السلم لمحب الله البهاري في المنطق.

حاشيتان على ولدية المرعشي في آداب البحث.

شرح المنظومة الوضعية.

شرح منظومة آداب البحث.

شرح منظومة التشريح (في الطب).

حاشية شرح أشكال التأسيس في علم الهندسة.

حاشية على المغني في النحو.

حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع، مليئة بالتحقيقات والتدقيقات النفيسة.

حاشية على مقولات السجاعي، (والتي بني عليها أصل هذا الكتاب الذي بين أيديكم).

رسالة في العمل بالاسطرلاب، والربعين المقنطر والمجيب.

رسالة في البسملة و الحمدلة.

رسالة في الإنشاء.

حاشية على شرح التهذيب للخبيصي في المنطق.

كما أنه كان ينظم الشعر، وله في ذلك ديوان مجموع، يدل على حسن صناعته الأدبية وذوقه الرائق في الشعر.

حياته ونشاطه:

تولى مشيخة الأزهر سنة ١٢٤٦ هـ، بعد الشيخ أحمد الدمهوجي، فأداره أحسن تدبير، وبقي في هذا المنصب إلى أن توفي سنة ١٢٥٠هـ، ١٨٣٥م.

عندما احتل الفرنسيون مصر سنة ١٧٩٨ كان حسن العطار في الثانية والثلاثين من عمره، ومثل كثير من العلماء في ذلك الحين فر إلى الصعيد خوفاً على نفسه من أذاهم. ومكث العطار في الصعيد نحو ثمانية عشر شهراً تقريباً لكنه عاد بعدها إلى القاهرة بعد استتباب الأمن وعندما عاد إلى القاهرة تعرف ببعض علماء الحملة، واطّلع على كتبهم وتجاربهم وما معهم من آلات علمية فلكية وهندسية، كما اشتغل بتعليم بعضهم اللغة العربية، فأفاد منهم واطلع على علومهم، واشتغل أثناء الحملة الفرنسية بالتدريس في الأزهر. ارتحل إلي بلاد الروم والشام والأراضي الحجازية سنة ١٨٠٢ ومن المرجح أنه هرب بعد خروج الفرنسيين من مصر، لما كان له من علاقات جيدة معهم أثارت عليه سخط رجال الدين. وقد زار تركيا ونزل بعاصمتها القسطنطينية وأقام في ألبانيا مدة

طويلة وسكن ببلد تدعي اشكودره من بلاد الأرنؤد وتزوج بها ثم دخل بلاد الشام سنة ١٨١٠م وعمل هناك في التدريس وأقام بها خمس سنين.

عاد إلى مصر سنة ١٨١٥ وكانت الأمور في مصر قد استقرت وصارت ولاية البلاد لمحمد علي، فعاد إلى التدريس بالأزهر. وكان له اتصال خاص بسامي باشا وأخويه باقي بيك وخير الله بيك ضابط مصر وله عليهم مشيخة وبواسطتهم ولقربهم من محمد علي باشا كان يلقاه فيجله الأخير ويعظمه ويعرف فضله. كان حريصاً على مساعدة محمد على في تطوير مصر، فكانت له يد في إنشاء المدارس الفنية العالية مثل الألسن والطب والهندسة والصيدلة. وكان العطار قد أخذ على نفسه أن يعد الرجال الصالحين للقيام بمهمة الإصلاح، ومن أهم من أعدهم لذلك تلميذاه رفاعة الطهطاوي ومحمد عياد الطنطاوي.

أصبح العطار شيخاً للأزهر وهو في الخامسة والستين من عمره، وذلك سنة ١٨٣٠م (١٢٤٦ هـ) وظل شيخاً للأزهر حتى وفاته يوم ٢٢ مارس سنة ١٨٣٥م (١٢٥٠ هـ).

دراسة موجزة في بيان أهمية بحث المقولات في العلوم والفلسفات القديمة والمعاصرة وأثرها في فهم الإنسان للعالم والحياة

مقدمة

إنَّ كل فلسفة من الفلسفات، وكل عالم من العلماء، لا بدَّ أنْ يهتمَّ بدرس المقولات، ومعرفة حقيقة الأمر فيها، وذلك لأنَّ كلَّ فيلسوف أو عالم في الطبيعيات لا يمكن أنْ يصوغ تصوّراته وتصديقاته عن الأمور التي ينضبط بها العالم المشاهد، إلا بناء على إعادة فهمه وتحديد وعيه للمقولات التي يتألّف منها الكون، ويرجع إليها في الحركات الجزئية التي نراها.

فلا بدّ مثلاً من النظر في مفهوم المكان، والزمان، والحركة، والسكون، والعلة، ونحو ذلك من المفاهيم، لكلّ عالم وباحث في الكلام والفلسفة القديمة والمعاصرة.

والتأثير بين العلماء والفلاسفة في مفاهيمهم عن هذه المسائل معلوم مشهور، فانظر مثلاً كيف كان إسحق نيوتن العالم الفيزيائي الشهير يبني تصوراته على مفهوم الزمان والمكان المطلقين، الممتدين إلى لا نهاية في الكون، ويعتمد في تصوراته على أنَّ الزمان أمر واحد لا يتغير، وعلى ذلك بني نظرياته الشهيرة في الحركة والجاذبية والسرعة ونحو ذلك، ولكن لما جاء (أينشتين) أعاد النظر في مفهوم الزمان والمكان، وأنكر أنَّ المكان مطلق لا نهائي، وأنكر لانهائية الزمان كذلك، وقال بأنَّ الزمان أمر نسبي، وكذلك المكان، وبنى معادلاته الشهيرة في النسبية على هذه المفاهيم التي اعتمدها عن الزمان والمكان، ولا نريد.

الخوض الآن في السبب الذي دفع كل واحد من هذين العلمين إلى اعتقاد ما اعتقده من تصورات في هذه المسائل، فقد يكون ذلك مذهبا فلسفياً اعتقد به، أو ملاحظاتٍ تجريبيةً، أو فرضياتٍ علميةً حاولوا أنْ يبرهنوا عليها بصحة النتائج الناتجة عنها، وقد يكون أمراً آخر، لن نتعب أنفسنا الآن في محاولة اكتناه السبب الكامن وراء ذلك كله.

ولكنَّ المقصود لدينا الآن أنهما لم ينكرا أبداً، ولم يتغافلا مطلقاً عن أهمية النظر في المقولات الكلية للوجود، وإن اختلفت طريقة أحدهما أو كليهما عن الطريقة المتبعة في الكلام والفلسفة؛ جزئياً أو كلياً، فالحاصل من ذلك كله أنهما معترفان بضرورة النظر في تلك المباحث المذكورة.

وسوف نورد نماذج من بحوث بعض الفلاسفة والعلماء التي تثبت أهمية النظر في علم المقولات، ولن نهتمَّ أن تكون الآراء التي نقدمها للقارئ صواباً، أو بعضها صواباً وبعضها خطأً، أو كلها خطأً من أصله، فإنَّ الهدف الأساس لدينا الآن هو محاولة إثبات أهمية البحث في المقولات، ولابدِّية ذلك لكلِّ من يحاول أنْ يعيد النظر في الأمور الكلية، أو يعيد بناء المبادئ الكلية، أو يناقش فيها الناس مصوباً أو مخطئاً.

التعريف الإجمالي بالمقولات وأهميتها للناس

المقولات يمكن أنْ نعرفها قبل الشروع في الكتاب الذي نقدمه للباحثين بتعريف بسيط قريب الأخذ، بأنْ نقول: إنها اللبنات الكلية الأولى التي يتألف منها تصوّرنا للعالم المشاهد الذي نعيش فيه، وهي التي تحدد طريقة تعاملنا معه، وكيفية تعاملنا مع الموجودات الأخرى فيه، ومن ضمن هذه الموجودات بنو الإنسان.

إنها الأمور التي لا بد منها لكي يقول أي واحد قولاً في العالم، وفي نفسه، لأنها تقوم بالدور الذي تمثله القواعد النحوية في اللغة. إنَّ المقولات تمثل إلى حدٍّ كبير المفردات التي يخاطب بها الفيلسوف غيره، محاولاً توضيح رأيه له، أو نقد ما يقرره.

فهي إن تمَّ الاتفاق عليها ستكون جسراً عظيما يعبر عليه البشر إلى طريق الائتلاف والتعاون في سبيل خير الإنسانية، أو الأهداف الكلية التي يؤمنون بها.

ترى هل تختلف نظرة الماديِّ الذي يؤمن بأنَّ لا وجود إلا للمادة، وينكر ما وراء المادة، عن نظرة المؤمن الذي يعترف بوجود موجود لا ماديٍّ غير هذا العالم المشاهد؟

ترى هل يمكن أن تتوافق نظرة من يقول: إنَّ كل موجود لا يمكن إلا أن يكون جسماً، أو قائماً بجسم، مع نظرة من يقول إنَّ بعض الموجودات قد تكون غير جسم، ولا قائم بجسم؟ هل يمكن أن تتفق نظرتاهما في كل التفاصيل؟

ترى هل من يعتقد أن الزمان متصل، وكذلك المادة المؤلفة لهذا الكون المشاهد متصلة، كمن يعتقد أن المادة مركبة من أجزاء وأبعاض مؤتلف بعضها مع بعض؟ هل يمكن أن نتصور أنَّ طريقة فهم الفعل الحاصل في العالم من هاتين النظرتين متوافقة ومتماثلة؟

ترى هل أنَّ من يقول: إنَّ الموجودات في هذا العالم تتألف من جواهر وأعراض، فالجواهر قائمة بأنفسها والأعراض قائمة بالجواهر، كمن يعتقد أن العالم كله أعراض تألف بعضها مغ بعض، ومتراكب بعضها مع بعض؟

ترى هل نستطيع أنْ نقول إنَّ طريقة تعامل الذي يعتقد أنَّ في العالم ما لا يمكن لقدرة البشر أن تؤثر فيه بذاتها، لأنَّ قدرة البشر تنتسب لمقولة معينة، كمن يقول إن قدرة البشر تنتسب لمقولة أخرى، ولذلك فإنها تؤثر في كائنات العالم؟ هل هاتان النظرتان أو الاعتقادان يتماثلان في التعامل مع هذا العالم الذي نراه حولنا؟

ترى لو فرضنا إنساناً يعتقد أن العالم الذي حولنا ما هو إلا أفكار وحركات لوعي كليٍّ، واعتقد أن جنس حركة الوعي الكلي هي مماثلة لحركة وعينا، ألا تراه بعد ذلك يمكنه أن يعتقد إمكان إعادة خلق إنسان أو مجموعة من البشر للعالم أو مساهمتهم في إيجاد العالم أو إعادة تكوينه؟

كثيراً ما نسمع أنَّ العالم الذي حولنا لو كانت هناك قدرة لا نهاية لها، لأمكن أن يختزل حجم العالم كله إلى حجم بيضة بين يدينا، ولكن الفارق أنَّ هذه البيضة تحتوي وتشتمل على مادة العالم متكثفة معاً؟ كيف يمكن أن نصحِّح هذا التصور ونحوه بدون أنْ

يتعرض القائل به إلى إعادة النظر في مفهوم الخلاء في الكون وإمكانه وتحققه، ومن إعادة النظر في مفهوم المادة مثلاً؟

إنا نرى كثيراً من الناس يعتقدون بإمكان وجود المستقبل في الحاضر، أو يعتقدون بوجود الماضي مستقراً في بعد آخر في هذا العالم، ولكن هذا البعد لا نقدر الآن على الإمساك به، ولا مطاولته، لمحدودية حواسنا وآلاتنا التي نستعملها، فكيف يمكن لهؤلاء أن يصححوا تصوراتهم هذه بدون أن يعتقدوا أن الزمان بعد آخر كأبعاد المكان الثلاثة، وبدون أن يقولوا كذلك إنَّ العالم في خلق مستمرّ، بمعنى أنَّ كل الشخص في الحقيقة يتألف من خطٍّ طويل ممتدٍّ في الزمان من أشخاص مماثلة له تتفاوت في عمرها، ولو أمكن الرجوع إلى الماضي لوجدنا أنفسنا صغارا، أو لو أمكن الخطوة في المستقبل لرأينا أنفسنا هناك كباراً؟

كيف يمكن أن يصحح الناس هذه الأفكار والآراء التي يتحدثون بها بدون أنْ يعيدوا نظرتهم في المقولات التي يعتمدون عليها في فهم العالم؟ فهؤلاء بالضرورة لا يقولون إنَّ الزمان أمرٌ اعتباريٌّ، أو إنَّ المكان الماضي يفنى الآن، ولا يقولون إنَّ المستقبل غير موجود الآن، بل يعتقدون أنَّ الزمان بُعْدٌ ممتد بصورة من الصور.

وهكذا؛ فإننا نرى أنَّ كثيراً من الآراء التي يعتبرها الناس بعيدة عن مبحث المقولات، هي في الحقيقة من صلب هذا المبحث، أو أنَّ لها علاقةً قريبةً جداً به وبمسائله.

إنَّ كثيراً من الناس تتناقل بهم الأوهام والأفكار إلى أن يعتقدوا إمكان وجود جسمين في محلٍّ واحد، بل أجسام كثيرة متداخلة في محلٍّ واحد، فكيف يمكن أنْ يصحّح هذا الفكر بدون إعادة النظر في حقيقة ما نسميه أو يسمونه جسماً؟ فإنَّ الجسم الذي هو أبعاد مشاهدة حسية، أو مؤلف من جواهر فردة، أو مادة حقيقية لا يمكن أن يتداخل مع غيره من الأجسام المساوية له. فتصحيح ذلك يعتمد بلا ريب على تصور آخر لحقيقة الأجسام.

لا نريد أن نستطرد في هذه الأمثلة، فإننا ربما نبتعد عن الطريقة التي نفضل الكتابة

بها، وهي الطريقة العلمية التقريرية، لا الطريقة الأدبية أو الخطابية، وخصوصاً في هذه المباحث الشديدة الخطر، ولا سيما في مثل هذا الكتاب. ولذلك سنكتفي بما أوردناه من أمثلة، راجين أن تكون فكرتنا عن أهمية المقولات وأثرها في الحياة الواقعية حتى بين العوام غير المتخصصين في غاية الأهمية.

تعريف المقولة

المقولة لها معنيان فلسفيان مهمان:

المعنى الأول: «معنى قديم، استعمله أرسطو وغيره، يراد بها: محمول القضية، من هنا قوله: مقولات الوجود، واختصاراً (مقولات)، على مختلف أصناف الوجود، أو مختلف أصناف المحمولات التي يمكن تقريرها في موضوع واحد، يعدها عداً متبايناً، واللائحة الأكمل تشتمل على عشر مقولات، واستعمل الرواقيون والأفلاطونيون الجدد الكلمة بالمعنى ذاته، غير أنهم وضعوا لائحة مقولات مختلفة[(١)]».

وهذا المعنى الذي يشير إليه لالاند هنا، هو المراد -عموما- بالمقولات عند أرسطو وغيره من الفلاسفة القدماء، إلا أن قوله إنهم أرادوا بها المحمول مطلقاً، أو أنهم أرادوا مختلف أصناف المحمولات التي يمكن تقريرها في موضوع واحد، غير دقيق، وقد وافقه على ذلك مؤلفو الموسوعة الفلسفية المختصرة، فقد قالوا: «إنها صارت تعني كل ما يمكن أن يقال إن صدقاً وإن كذباً عن أيّ شيء[(٢)]»، فإنه سيتبين لنا أنَّ مرادهم بها الأجناس العالية المحمولة على الموجودات في هذا العالم، وليس أي محمول، وليس أي مفهوم كليٍّ كان يدخل تحت مصطلح المقولة، وقد ذكر ذلك يوسف كرم، فقال: «المقولات

(١) موسوعة لالاند الفلسفية، (١/ ١٥٢).

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، دار القلم، ص٤٣٧-٤٣٨، وإن ذكروا بعد ذلك المقولات العشر المعروفة عن أرسطو (النوع، الكيف، الكم....)، وعبروا عن بعضها بمصطلحات غير المتداولة بين الفلاسفة والمتلكمين، فعبروا عن الجوهر بالنوع، وعن مقولة المتى بالزمن أو التاريخ، وذكروا ثمانية منها، فلم يذكروا الإضافة والأين، وعبروا عنه بالوضع.

محمولات، هي أوائل المحمولات أو أجناسها العليا، تمثل وجوه الوجود المختلفة، لا بمعنى أنها أقسام أو طوائف كل منها متحقق على حدة، بل بمعنى أنها وجهات متمايزة في كل شيء، فإن الشيء الواحد يمكن أن يعتبر من جهة ما هو جوهر أو كم أو كيف...الخ، بحيث إن أي محمول يضاف إليه فهو داخل في واحدة من المقولات[١]».

والقول إنَّ أفلاطون والرواقيين اختلفوا مع أرسطو في تعيين المقولات المحمولة (التي هي أجناس الموجودات العليا) أمر متوقع، لأنهم يقولون برؤية مختلفة للعالم عن تلك التي يقول بها أرسطو، فمن الطبيعي أن يختلفوا معه في المقولات التي يعتقدون أنها تشير إلى تلك الأجناس الكلية العليا. ولذلك فقد وافق أفلاطون الرواقيين في القول بالمقولات الخمسة بعد تبديل معناها[٢].

قال يوسف كرم: «وكان أفلاطون قد قال بأجناس عليا (الوجود، والذاتية، والتغاير، والسكون والحركة)، وبمعان مشتركة (التشابه والتباين، الوجود واللاوجود، الذاتية والتغاير، الزوج والفرد، الوحدة والعدد)، ولكن لا علاقة بين هذه وبين المقولات، وقد وردت في فلسفة أفلاطون معاني الجوهر والكم، والكيف والإضافة والفعل والانفعال، ولكنه لم ينظر إليها نظرة أرسطو، ولم يحاول ردَّها إلى نظام واحد[٣]».

المعنى الثاني: وهذا المعنى للمقولات اشتهر عند بعض الفلاسفة الحديثين مثل «كانط» ومدرسته الكانطية، ورنوفييه، ويرجع المراد من المقولات عندهم إلى: المدارك الأساسية للإدراك المحض. وهي الأشكال القبلية لمعرفتنا، التي تمثل كل الوظائف الجوهرية للفكر الإدراكي، وهي تستفاد من طبيعة الحكم المنظور إليه في صوره المختلفة، وتُحصر في أربعة أصناف كبرى: الكمّ، والكيف، والعلاقة، والجهة. ويقدم رنوفييه تعداداً مختلفا للمقولات، ويحدِّدها في معنى مباين قليلاً: «المقولات هي القوانين الأولية وغير

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص١٢٠.

(٢) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية، (١/ ١٥٢).

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص١٢١.

القابلة انحصاراً التي تحكم المعرفة، وهي العلاقات الأساسية التي تعيّن شكلها وتدبِّر حركتها»، ويرى أنها تشمل الزمان والمكان[١]». وفي الموسوعة الفلسفية المختصرة: «أما كانط فقد جعل لكلمة (مقولة) استخداماً فلسفياً مختلفاً، فالمقولة في نظره مبدأ بنائي قد يتمثل في الوقائع التي يمكن التحقق منها على نحو علمي، بهذا تندرج جميع الوقائع التي صورتها (حدوث س كان راجعاً إلى حدوث ص)، تحت مقولة العلة والمعلول، فنحن نعلم قبل أن نكشف عن التفسير الفعلي لـ(س) أنه لا بدّ أن يكون هناك تفسير لهذه البنية[٢]»، ولم يبينوا أنَّ المقولة عند كانط تعبر عن اللبنات الفكرية الأولى بهذا العموم، كما سبق نقله عن لالاند، بل ما ذكروه حالة خاصة يمكن أن يفهم منها غيرها بشيء من الفكر والتعمق.

وجاء في معجم الماركسية النقديّ: «المقولات حسب الفلسفة الكلاسيكية هي مفاهيم العلاقة الكلية التي بها يعرَّف الوجود، في مظاهره الأكثر عموماً، وقد تكون بمثابة علاقات الوجود ذاته (أفلاطون وخاصة أرسطو)، وقد ترتبط بالفهم البشري أشد الارتباط (كانط)، فتكون المقولات في هذه الحالة أدوات تحدِّد ما هي العلاقات بالنسبة لنا، أمّا وجودها في ذاته، فلا يمكن إدراكه بمعزل عنا، وقد اعتبر (هيغل) -الذي قام بنقد مذهب التعالي الكانطي- المقولات بمثابة تحديدات نهائية وموضوعية في الآن نفسه لواقع نظر إليه على أنه مماثل لمسار الروح[٣]».

وقد لاحظ كتاب هذا المعجم الخاصية الأصلية للمقولات عند أرسطو، وهي أنها (الأكثر عموماً)، أي الجنس الأعلى بتعبير القدماء، وهذا ما لم يلاحظه لالاند في موسوعته الفلسفية، وأجادوا في لفت النظر إلى أنَّ المقولات عند كانط تعتبر مقولات للفكر كما هو عندنا، لا كما هي في نفس الأمر، فإن الأمر في نفسه غير معلوم لنا بحسب هذه الفلسفة،

---

(١) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية، (١/ ١٥٢).

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٤٤١.

(٣) معجم الماركسية النقدي، دار الفارابي، ٢٠٠٣م، ص١٢٤١-١٢٤٢.

وهو نوع من المثالية الشكية، وتفريق كانط بين الأمر عندنا أي كما ندركه، والأمر في نفسه، مشهور.

ولو تأملنا قليلاً فيما يقدمه إلينا هؤلاء الفلاسفة والباحثون، فإنا نقول: إذا حددنا معنى المقولة، بأنها: الأمر الكليّ الأعلى. وجردناها عن أن تكون مقولات للوجود، كما حددها المتكلمون والفلاسفة القدماء[١]، فيمكن أن نقول بعد ذلك: إنها إذا كانت تلك المقولات مقولات للوجود نفسه، ولو بحسب المدَّعى، ينتج عندنا المعنى الأول، وهو المعنى المعروف للمقولات، وإذا كانت مقولات للفكروالإدراك، ينتج عندنا المعنى الثاني للمقولات، وهو المعنى الذي اشتهر في فلسفة كانط ومن تبعه.

وسوف يأتي مزيد تحليلٍ لما قدّمه المفكرون في هذا الباب.

---

(١) أرجو الرجوع إلى معنى المقولة في شرح مقولات السجاعي، ص.

أمثلة لمفاهيم المقولات عند الفلاسفة وأثرها في تصوّر الوجود

أولاً: المقولات عند أرسطو (٣٨٤-٣٣٢ ق.م.)

إذا كان أفلاطون فيلسوف الثوابت الكلية والمثل المفارقة للإنسان، فإنَّ أرسطو قد أنزل المثال من السماء إلى الأرض، وكان أفلاطون عُنِيَ بالكليات كمنطلق، ولكنَّ أرسطو اعتنى بالجزئيات، وانطلق منها لتأسيس الكليات العقلية، وذلك عن طريق التصنيف والتنميط إلى أجناس وأنواع، وقد اعتنى أرسطو بالتغيرات الطارئة على الموجوادت، كما اعتنى أفلاطون بالثوابت الكلية والرياضية.

والكليات عند أرسطو أفكار يؤلِّفها الذِّهنُ الحدسي على أساس إحساسات مكرَّرة ترتفع إلى مستوى الذاكرة، ثمَّ التجربة، وبتأليف هذه الأفكار نبدع عالماً يمكننا أن نفهمه، وهو عالم المعرفة، وهذا العالم يمكننا أن نتعقّله ونستعمل فيه مناهج البرهان الصادق. فالمعرفة هي نتاج الذهن البشريّ، إلا أنَّ الذهن ليس عضواً مستقلاً، إنما هو أحد أجزاء النفس، والنفس عند أرسطو تحتوي على الحواسّ التي تجلب إلينا معلوماتنا عن العالم، وهناك إلى جانب الحواسّ الحركة والرغبة والتفكير، والتفكير هو الوظيفة التي تعمل على تصنيف انطباعات الحسّ وتيسير استنباط الأحكام منها[1].

---

(١) انظر: مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، صالح الشماع، ص٣٩-٤٢.

يقسم أرسطو العلوم كما يأتي:

١- علوم نظرية، وتشمل: أ) العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى، ويدرس الوجود بإطلاق، ولا

والمعرفة عند أرسطو شيءٌ نشتهيه بالفطرة، وقد قال: «كلُّ إنسان بطبعه مشوق إلى المعرفة، والدليل على ذلك أننا نشعر بلذةٍ من عمل حواسّنا»(١).

وأوّل مرتبةٍ للمعرفة هي مرتبة الإحساس، وخصوصاً إحساس البصر الذي هو عنده أكثر الحواسِّ اكتساباً للمعارف، واكتشافاً للفوارق.

والمرتبة الثانية مرتبة الذاكرة، والذاكرةُ تميِّز الإنسان عن الحيوانات الدّنيا، أمّا الحيوانات العليا فيوجد فيها القدرة على التذكّر، كالكلاب والقطط.

والمرتبة الثالثة تميز الإنسان عن جميع الحيوانات، وهي الخبرة والتجربة، وهي عبارة

يحتاج موضوعه في وجوده المنطقي ولا الخارجي إلى مادة، وذلك المحرِّك الأول، وموضوع بحث هذا العلم: الموجود بما هو موجود.

ب) **والعلم الرياضي** من حيث هو مقدار وعدد، وهو ما احتاج موضوعه في وجوده الخارجي دون المنطقي إلى المادة، كالمثلث والمربع ومن فروعه الحساب والهندسة والفلك والموسيقى. وهي ما عرفت في القرون الوسطى بمجموعة العلوم الرباعية.

٢- **العلم الطبيعي**: يبحث في الحركة والمحسوس، وهو ما احتاج موضوعه في وجوده الخارجي إلى المادة.

٣- **علوم عملية**: وهي العلوم التي غايتها تدبير أفعال الإنسان بما هو إنسان. وتشمل:

أ) **الأخلاق**، وتدرس أفعال الإنسان من حيث ما هو فرد.

ب) **تدبير المنزل** أو الاقتصاد، وموضوعه أفعال الإنسان في الأسرة.

ج) **السياسة**، وموضوعها أفعال الإنسان في داخل الجماعة.

٤- **علوم شعرية** غايتها تدبر أقوال الإنسان، وتتناول هذه الأقوال من حيث إيقاعها في النفس، أو من حيث قوة تأثيرها في الخيال، أو من حيث إقناع العقل بها، وتنقسم إلى:

أ) **الشعر**، وموضوعه أقوال الإنسان المنظومة.

ب) **الخطابة**، وموضوعها أقوال الإنسان التي تثير الخيال بغرض إقناعه.

ج) **الجدل**، بوصفه بداية المنطق عند أرسطو. [انظر: **الفلسفة الإغريقية**، محمد جديدي، ص٣٠١-٣٠٢].

(١) مصطفى النشار، **نظرية المعرفة عند أرسطو**، ص٤٣، نقلاً عن: **الفلسفة الإغريقية**، محمد جديدي، ص٣١٨.

عن مجموعة من الذكريات بخصوص موضوع معين من شأنها أنْ تعيننا على اكتشاف قاعدة عملية، وكما أنَّ الذكرى هي إحساسات مكررة، فكذلك التجربة هي ذكريات متكررة ومتعددة تؤدي بنا إلى اكتشاف القواعد، لكنَّ هذه القواعد لا تقوم في أذهاننا على أسس ومبادئ، وإنما اكتشافها قد حصل فيما يبدو على رأي أرسطو اعتباطاً ومصادفةً.

والمرتبة الرابعة هي التي نعلم فيها الأسس والأصول العامة التي تقوم عليها هذه القواعد العملية، وهي مرتبة الفنّ.

وقمّة المعرفة إنما تكون في العلم، وهي خامس وآخر مراتب المعرفة، وفي هذه المرتبة لا نطلب المعرفة لأجل التطبيق العملي، بل لأجل المعرفة الخالصة. فالحكمة ليست مجرّد معرفة بالأسباب أو العلل، وإنما هي معرفة بالأسباب الأولى والأكثر كلية أو عمومية، ولذلك فالحكمة هي المعرفة الأصعب، لأنَّ موضوعها الأبعد عن الحسّ. ومعرفة الحكمة أكثرُ دقّةً من المعارف المتحصِّلة عن طريق العلوم الجزئية، وأكثر منها استقلالاً عن غيرها، وبالتالي فمعرفة الحكمة أكثر تعليماً لنا، أيْ إنها تحيطنا بالأشياء أكثر من غيرها؛ فهي معرفة بالعلل الأخيرة والوقائع، ولذلك صارت الحكمة (الفلسفة) معرفةً بالوجود كله بأدقِّ صورة وأكملها[١].

وليس من هدف الميتافيزيقا أنْ تبرز لنا خلاصة المعارف القاطعة، بل أنْ تبرز لنا بالإضافة إلى ذلك إنْ أمكن الإشكالاتِ المعرفيةَ الأخرى التي تفتح لنا أبواباً لمعرفةٍ متحركةٍ دائبةٍ غايتها الاستزادة من المعرفة، وهذا ناتجٌ عن فكرة الارتقاء في فلسفة أرسطو. وأرسطو يقول بإمكان قيام الميتافيزيقا أي المعرفة بتلك الأسباب الكلية الأولى، والمبدآن اللذان يقومان في أساس كل ما هو كائن كما أنهما موجودان في أساس كل برهان،

---

(١) هذا خلاصة ما ذكره د. صالح الشماع في كتاب: **مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق**، وقد ذكر أنه أخذه عما لخصه الأستاذ روس W.D.Ross أستاذ الفلسفة في جامعة أكسفورد، وأنَّ هذا هو خير من اعتنى في العصر الحديث بدراسة أرسطو وتدريسه وترجمته في أحسن الترجمات المعتمدة في اللغة الإنجليزية. انظر كتابه المذكور، ص٤١-٤٣.

مبدأ الغيرية أو التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع أو الامتناع، وكلا المبدأين من قوانين الفكر الضرورية.

وخلاصة مبدأ الغيرية أنَّ الصفات التي نحجبها عن أمر ما في وقت ما لا يصحُّ أنْ نضيفها إلى ذلك الشيء في تلك الظروف، لأننا نقع في التناقض الذي لا تقبله الموجودات من حيث هي موجودات، كما لا يقبله الذهن البشريُّ أيضاً.

ومبدأ الثالث المرفوع يعني أننا لا نستطيع أنْ نصف أيَّ موجود أو فكرة بصفة معينة أو نقيض هذه الفكرة، وإنه لا توجد حالةٌ ثالثة غير هاتين الصفتين الموجبة والسالبة، فالماء إمّا عذب أو غير عذب، والجدار إما أبيض أو لا[١].

وقد وصل أرسطو في تحليله الصفات والمكوِّنات الطبيعية إلى عشْرة مقولات، والمقصود بها الأمور التي تقال، أي: التي تُحْمَلُ على غيرها، وأوَّل هذه المقولات الجوهر، أو الشيء الكائن، وهو الحامل للصفات والمقولات الأخرى، والجوهرية ليست صفة بالمعنى المعروف للصفة أي المعنى القائم بغيره، وأما المقولات الأخرى التسع فمنها الكيفية والكمية والأين والمتى...الخ، وهي أوصاف للمقولة الأولى، ولا وجود لها في ذاتها[٢].

المقولات عند أرسطو:

١- الجوهر، مثل: رجل.

٢- الكميّـة، مثل: ثلاثة أشبار.

٣- الكيفيّـة، مثل: أبيض.

٤- الإضافة، مثل: نصف.

٥- المكان، مثل: السوق.

---

(١) مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق. صالح الشماع، ص٤٣-٤٤.

(٢) انظر: مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، صالح الشماع، ص٤٤-٤٥.

٦- الزمان، مثل: أمس.

٧- الوضع، مثل: جالس.

٨- المِلك، مثل: شاكي السلاح.

٩- الفعل، مثل: القطع.

١٠- الانفعال، مثل: مقطوع[١].

والجوهر عند أرسطو اثنان:

الأوّل هو الجزئيّ الموجود في الواقع، وهو الذي لا يضاف إلى موضوع، وليس حاصلاً في موضوع، مثلْ: سقراط، ولا يضاف هذا الجوهر إلا بالعرَض، مثل قولك: هذا العَلَم هو سقراط.

والثاني هو النوع والجنس، أي ما يُعبِّـر عن ماهية الجوهر الأول، ويندرج تحته الجوهر الأول، مثل: إنسان وحيوان، وهو يضاف إلى موضوع، كقولنا: سقراط إنسان.

ويختلف الجوهر عن باقي المقولات في أمور: أهمّها قبوله الأضداد، بينما هي لا تقبلها، وذلك لأنه موضوع التغيّر، فيمكن أنْ ينقلب من أبيض إلى أسود، ومن طيِّب إلى رديء، أمّا هي -أي الصفات العارضة المتضادّة- فتغيُّرها فسادها وزوالها[٢].

مأخذ المقولات عند أرسطو

المشهور أنّ أرسطو اعتمد في تصنيف المقولات على الاستقراء الناقص، فإنه لم يذكر المبدأ الذي اعتمد عليه في تقسيم المقولات، فذهب بعض المؤلفين إلى أنه جمعها جمعاً تجريبياً، ورفض يوسف كرم ذلك، وأشار إلى أنها يمكن أنْ ترتب ترتيباً منطقياً، وقال:

---

(١) انظر: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، يوسف كرم، دار القلم، ص١٢٠. ولو مثل على الانفعال بالانقطاع لكان أحسن، وشاكي السلاح أي ذو سلاح حاد، والملك مثاله: ما يلبسه الشخص، أو ما يحمله كالسلاح، ونحو ذلك كما سيأتي في موضعه.

(٢) **تاريخ الفلسفة اليونانية**، يوسف كرم، ص١٢٠.

«وقد فعل ذلك القديس توما الأكويني في شرحه على ما بعد الطبيعة (المقالة الخامسة، الدرس التاسع) على النحو الآتي، قال: قد تكون نسبة المحمول إلى الموضوع على ثلاثة أوجه: فإمّا أنْ يكون المحمول هو الموضوع، وإمّا أنْ يؤخذ من ذات الموضوع، وإمّا أنْ يؤخذ مما هو خارج عن الموضوع، فمن الوجه الأول المحمول هو الموضوع، في قولنا: سقراط إنسان، فإنَّ سقراط هو ما هو إنسان، المحمول هنا يعبِّر عن الجوهر الأول. ومن الوجه الثاني مادّته، صفة الموضوع، وهذه الصفة إما أن تكون لازمةً للموضوع من مادّته، وهذا هو الكمّ، أو من صورته، وهذا هو الكيْف، وإمّا أنْ تكون له بالإضافة إلى آخر، وهذه هي الإضافة. ومن الوجه الثالث، المحمول خارج عن الموضوع إمّا بالمرّة، وإما بعض الشيء، والخارج بالمرة إمّا مِلك وإمّا مقاس، والمقاس إمّا زمان وإمّا مكان، والمكان إمّا أين غير ملحوظ فيه ترتيب أجزاء الجوهر في المكان، وإمّا وضع ملحوظ فيه ذلك، والخارج بعض الشيء إمّا أن يكون الموضوع مبدأ له، وهذا هو الفعل، وإمّا أن يكون نهاية، وهذا هو الانفعال»[1].

ثانياً: عن مفهوم المقولات في الفلسفة المثالية

للمثالية قضيتان أساسيتان:

الأولى: لا قيام للطبيعة بنفسها.

الثانية: قيام الطبيعة وبقاؤها متوقِّف على الرّوح أو العقل، سواءً في ذلك العقل الفرديّ البشريّ أو العقل الكليّ الإلهيّ[2]، بحسب تعبيرهم ومذهبهم.

ويعتبر أصحاب هذا المذهب ردّ الوجود كلّه إلى الذهن أو الفكر، وقد يكون ذلك ذهناً فردياً أو مطلقاً (كالمطلق عند(هيجل)، أو كثرةً من الأذهان (كالمثالية التعددية عند (باركلي) كما يدلُّ على أي مذهب أو وجهة نظر تصاغ على أساس المثل الأعلى، ويؤكد

---

(١) **تاريخ الفلسفة اليونانية**، يوسف كرم، ص١٢١.

(٢) **ما الفلسفة**، د. علي حسين. بتصرف واختصار.

الجوانب الذهنية أو الروحية للتجربة، وهو يقابل المذهب الواقعي أو المذهب الطبيعي Natuaralism[(١)].

ومن النقد الموجّه إليهم أنه إنْ صحَّ أنَّ لكل واحد عالماً خاصّاً، فكيف يمكن أنْ يتفق شخصان اثنان على أمرٍ واحدٍ؟ ويجيب بعض المثاليين بأنَّ العقول المتعددة أجزاء من عقل واحد كليٍّ.

ومن المثاليين **باركلي** (مثالية ذاتية)، حيث إنه يقول بالوعي الخاصّ للإنسان الفرد المتشخِّص، ولا يتعداه إلى غيره مما هو موجود خارجاً إلا بحسب ظهوره في هذا الوعي الخاصّ، **وهيجل** (مثالية موضوعية)، لأنه يقول بوعي موضوعي، ويجعل المادة مظهراً وحيثيةً له.

ومن وجهة نظر هذه الفلسفة أنَّ المهمَّة الرئيسة للمعرفة هي تفسير العالم، والتفسير نسبة الشيء إلى حقيقةٍ أعمَّ منه تشمله. والجزئيات لا تفسِّر نفسها، فالصفات الحسية الجزئية لكي تُوجَد لا بدَّ أنْ تُوجَد الصفات الكلية، فقبل وجود هذا اللون الأزرق، يجب وجود اللون الكليّ، والكليات لا توجد إلا في الذهن، فالفكر سابق للأشياء، ومعرفة الجزئي مستحيلة.

والمعاني الكلية شرطُ كلِّ معرفة، وهي نوعان:

أ- معان قوامها صفات يمكن إدراكها بالحسّ، كاللون.

ب- وصفات لا بدّ من فرضها، فهي تُدرَك بالعقل، وهي كالقوانين الكلية، كعدم التناقض، وقانون الهوية مثلاً، بغض النظر عن إثباتها أو نفيها، وهي المقولات.

وهيجل يقول بالعقل الكليّ الموضوعيّ، والشيء المعين عبارة عن مجموعة مركّزة من مجموعة معانٍ كلية، ولذلك فمنطق الفكر عنده هو منطق الأشياء.

---

(١) انظر: مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص٢٣٨.

ثالثاً: المقولات عند كانط

بحث كانط في موضوع مهمٌّ جداً، وهو: إلى أيّ حدٍّ تتطابق المعاني العقلية ومدركات الحسِّ؟ فقرّر أنَّ المعاني لا تستفاد من الأشياء، على ما يزعم الحسّيّون، وأنَّ الأشياء لا تستفاد من المعاني، على ما يزعم العقليّون، ولكن المعاني هي الشروط الأولية المتعلقة بها المعرفة الحسية، فمعنيا الزمان والمكان يُطَبَّـقان على الكيفيات المحسوسة، فيجعلان منها ظواهر، وليس الزمان والمكان شيئين محسوسين. ومعانٍ أخرى أو مقولات اثنتا عشرة تطبق على الظواهر فتجعل منها قضايا علمية، أي معارفَ كليةً ضروريةً، وليس في التجربة كليةٌ وضرورةٌ. ومعانٍ أخرى ثلاثة هي معاني النفس، والعالم، والله، ليس لها في التجربة موضوع تنطبق عليه، وكلُّ ما يدعي العقل إثباته بشأنها غلط[1].

والعالم الخارجيّ عند النقديين -الذين لا يسلمون أن صورة العالم هي كما تنتقل إلينا عن طريق الحواسّ- يتمثل في مجموعة من الظواهر التي تحدد بناءها قوانين عقلنا (وهي الصورُ الأولية للإدراكات الحسية المتمثلة في صورتي الزمان والمكان، ومفاهيم العقل، أو ما يسمّى بالمقولات) Categories.

والمعرفة عند كانط تتألّف من عنصرين اثنين: الحسّ والعقل، **فأحد العنصرين مثاليٌّ**، يتمثل في الصور الأولية Apriori للتجربة،وهي سابقة على التجربة، وهي الزمان والمكان والمقولات، وإنها موجودة في العقل بالفطرة، لأنها لا توجد في الواقع بصورتها الكاملة، **والعنصر الآخر واقعي تجريبيٌّ** يتمثل في المواد اللامحدودة التي تمدّنا بها الأشياء ذاتها، أيْ العالم الخارجي، وتتشابك الصور القبلية (الأولية) مع العنصر البعدي (التجريبي)، ولا يمكن معرفة العالم الواقعي إلا عن طريق العنصر المثالي الذي يجعل التجربة الإدراكية ممكنة[2].

والعقل عنده ليس هو أساس المعرفة، لأنه لا يقدم إلا صيغاً جوفاء فارغة المحتوى

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص٢١٣.

(٢) مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص٢٣٩-٢٤٠.

والمضمون (المقولات)، والحسُّ وحده لا يصلح أن يكون آلة المعرفة، فالحواس لا تنقل إلا معارف حسيةً مشتتةً مبعثرةً، ولكن المعرفة العقلية عنده شرطها الربط بين العقل والحواس، يقول كانط: «إنَّ الموضوعات معطاةٌ لنا عن طريق الحسّ، والحسُّ وحده هو الذي يمدنا بالإدراكات الحسية. وأما عن طريق الفهم، فإنَّ الموضوعات تصبح متعقَّلةً، وتتولّد عنها مفاهيم»[١]، فهو يرفض ما قاله العقليون من أنَّ الإدراك الحسّي مجرّد صورة دنيا من صور الحكم، ويعارض التجريبيين القائلين بالتوحيد بين عملية الحكم وعملية الإدراك الحسيّ.

فنأخذ من الحسّ مجموعة إحساسات أو تصوّرات حسيةً مبعثرةً لا رابط بينها، والعقل يقوم بالجمع والربط والتأليف بين هذه المعارف الحسية الجزئية، بأنْ يضعها في قوالبه (مقولاته).

وللعقل النظري عند كانط ثلاثة قوى نوعية: الحساسية الصورية، والفهم الصوري، والنطق الصوري.

ويقول كانط: «رغم أنَّ معرفتنا كلَّها تبدأ بالتجربة، فلا يعني ذلك أنها جميعها تنشأ من التجربة»[٢]، فالتجربة الحسية توقظ ملكة المعرفة لتؤدي عملا بتأثُّرها بالأجسام.

فمهمة نقد المعرفة بعبارة أخرى منحصرةٌ في تبيُّن ما هو آتٍ من خارج، وما يضيفه إليه الفكر من عنده، وهذا الذي يضيفه الفكر أي الصورة في المعرفة يسميه Transcendental، ويعرفه بأنه معنى أو مبدأ ذاتي للفكر متقدّم على التجربة تقدُّماً منطقياً لا زمنياً، ووظيفته جعل التجربة ممكنة، أيْ تركيب موضوعات محسوسة وأحكام كلية، واستعماله على هذا الوجه مشروع، ولكن قد يستعمل استعمالاً تعسُّفياً خارج نطاق التجربة، أي على مطلق الوجود، ومن المعاني ما يجاوز حدّ التجربة والمبادئ الذاتية كمعاني

---

(١) مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص٢١٠.

(٢) مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص٢١١، نقلا عن: **نقد العقل المجرد لكانط**، ص٣٨. النسخة الإنجليزية.

الله، والنفس، والعالم. وهو في هذا الاستعمال لا قيمة له مطلقاً، وهو صورة بحتةٌ، ويسميه كانط Transcendent[١].

وحلُّ هذه الإشكالية عنده بأنَّ الجزئيات كالملمس المعين، والطعم المعين...الخ تأتي من الحسّ، والجمع بينها بالعقل، بالاستعانة بمقولة الزمان والمكان، وهما وسيلتا الإدراك الحسي الفطري في العقل، لا بطريقة التداعي الآلية، كما كان يقول ديفيد هيوم، وكذلك مقولة العلية.

وسبب يقينية الرياضيات أنّها كلها قبلية لا تتوقف على الحسّ والتجربة.

والعقل عنده القدرة على التجريد أيْ ملاحظة الأمور المشتركة، ولكن هذه وحدها ليست بمعرفة، لأنَّ المعرفة إنما تكون في الأحكام التي تطلقها على الأشياء.

وهذه المدركات العقلية الفطرية القبلية هي المقولات عند كانط، ومنها مقولة الجوهر، بينما كان الأمر-أي المدركات الفطرية القبلية- عند ديفيد هيوم مجرد تتابع لمدركات حسية متعاقبة.

وليس للعالم الطبيعي قوانين يسير عليها غير القوانين العقلية، فإذا أمكن أن نصيغ وصفاً للخارج يكون إخبارياً وقبلياً معاً، فإنا نحصل على المعرفة اليقينية.

وقال كانط: إنَّ الأحاسيس بواعث غير منظَّمة، والإدراكات الحسية هي أحاسيس منظَّمة، والمدركات العقلية هي مدركات حسّية منظَّمة، والعلم هو المعرفة المنظَّمة، والحكمة هي الحياة المنظَّمة، وكل واحد عبارةٌ عن درجة أعظم من النظام والسياق والوحدة، إنه لم يأت من الأشياء نفسها، لأننا نعلم تلك الأشياء عن طريق الأحاسيس التي ترد علينا عن طريق ألوف الأقنية في كثرة وفوضى وازدحام[٢].

ويتحدث كانط عن ما يسمِّيه بالنطق الصوري، ولا علاقة لهذه القوة العقلية

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص٢٢٠.

(٢) قصة الفلسفة، وِل ديورانت. ص٣٤٢، ترجمة: د.فتح الله المشعشع.

بالتجربة، ولا بأيٍّ موضوع حسّيٍّ، فموضوعه هو الفهم، ومهمته إضفاء وحدة أولية على المعرفة المتكثرة التي يمدُّنا بها الفهم عن طريق اللجوء إلى بعض المعاني أو الأفكار.

وتتلخَّص وظائف النطق الصوري فيما يأتي:

أولاً: الرَّبط بين جميع الظواهر الخارجية (الماديَّة) الموجودة في الخارج ليتوصَّل بذلك إلى ما يسمَّى باسم (العالم)، وينشأ علم خاصٌّ بالعالم هو (علم الطبيعة النظريّ)، الذي يرتكز على دراسة العالم ككلٍّ أو كوحدة واحدة.

ثانياً: الربط بين جميع الظواهر الداخلية الموجودة في العالم الداخليّ أو النفسيّ، ويتوصّل بذلك إلى ما يسمّى باسم (النفس)، وينشأ علم خاصٌّ هو (علم النفس النظريّ) يركِّز على دراسة النفس من حيث هي مبدأ كلِّ نشاط داخليّ.

ثالثاً: الربط بين العالم والنفس، أو بين سلسلتي الظواهر الداخلية والخارجية، فيتوصل إلى علّة أولى لهما هو الله، وينشأ علم خاصّ هو علم اللاهوت النظري.

ويلاحظ أنَّ هذه **المقولات الثلاثة** التي توصل إليها كانط في كتابه نقد العقل النظري هي: العالم، والنفس، والله، لا يتوفر فيها الجانب الحسّي، ومن ثَمَّ تفقد المعرفة عنده شرطاً من شروطها، وهو توفّر الجانب الحسّي التجريبي، وبذلك يكون كانط قد هدم أسس الميتافيزيقا التقليدية[١].

فإذا أخذت هذه الأمور الثلاثة (النفس والعالم والله) كموضوعات وجودية كانت مدعاة لأخطاء أو أغاليط لا حلَّ لها، ومن ثمّة فعلم الميتافيزيقا ممتنع[٢].

ولكنه يعود ويسلِّم في كتابه نقد العقل العمليّ والخالص، ويسلِّم بوجود المعاني أو المقولات الثلاث التي ينطوي عليها النطق، وهي الله والعالم والنفس، بعد أن اعتبرها في

---

(١) وانظر أيضاً: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، يوسف كرم، ص٢٢١.

(٢) **تاريخ الفلسفة الحديثة**، يوسف كرم، ص٢٢١.

نقد العقل النظري مجرَّد وظائف صورية بحتة توحد بين ظواهر العالم الخارجي وظواهر النفس الداخلية، ويطالبنا بضرورة التسليم بها ليتسنى لنا إقامة علم الأخلاق(١).

والمعرفة النقدية تحليلٌ لأشكال أو أحوال المعرفة الجزئية الشيئية، فهي لا تطلق أحكاماً على جزئيات هذا الكون، ولكنّها تطلق أحكاماً من شأنها أنْ تحلِّل أحكامنا التي نطلقها على أشياء هذا الكون، فهي تبحث في أصول العقل التأمليّ speculative reason(٢).

وفي المعرفة عنصران عند كانط: **الأول** يأتي من الأشياء، وهو مادة المعرفة، **والثاني** يأتي من العقل، وهو سابق على التجربة، وهذا هو صورة المعرفة.

وينكر كانط النزعة التجريبية المنكِرة لكلِّ صورة عقلية قبل التجربة، والعقل عندهم قابل مطلقاً لا فاعل، ولكن كانط يرى أنَّ العقل هو الذي يفرض قوانينه على الأشياء، وهذه القوانين هي:

١- الشكول القبلية للحساسية، وهي الزمان والمكان.

٢- المقولات الاثنتا عشرة للذهن.

فالمعرفة نسبية، لأنَّ الإنسان لا يستطيع أنْ يعرف الأشياء في ذاتها، وإنما يعرف الظواهر فقط، أي الأشياء كما تظهر لعقلنا من خلال هذه الشكول وعلاقاتها.

وهذه الشكول قبلية، فهي لذلك كلية، وهي شرط لكلِّ معرفة ممكنة.

ورغم أنَّ المعرفة نسبية، إلا أنها موضوعية وصادقة، لا من حيث إنها مطابقة للشيء في ذاته، فالشيء في ذاته لا يمكن بلوغه، بل بمعنى أنَّ العلم يتفق مع القوانين

---

(١) مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص٢١٣. اعتمدنا أساسا على هذا المرجع في بيان القوى الثلاث، وما زدناه عليه ذكرنا مصدره في موضعه.

(٢) مشكلات الفلسفة، صالح الشماع، ص٨٣.

الكلية للذهن، والحقيقة تحدُّ إذنْ لا بمادتها أي بمضمونها، بل بشكلها، أعني بطابع الكلية الذي يميزها.

وفكرة الشيء في ذاته هي عقدة العقد في مذهب كانط، ولذلك هاجمها كل الذين جاءوا في إثره وتأثروا به. فقد قال **شارل رينوفييه** (١٨١٥-١٩٠٣م) هذه الفكرة معتمة للعقل، أي لا يمكن فهمها عقلياً، بينما الواجب وضع مذهب عقلي خالص، وقد وجد رنوفييه أنَّ هذا لن يتحقق إلا بردّ كل شيء إلى الفكرة الوحيدة التي لا تدين بشيء للخيال الأنطولوجي، وهي فكرة الإضافة أو العلاقة relation، هنالك سنجد أنَّ الوجود ليس شيئاً آخر غير الإضافة، أعني الظاهرة، ولا معنى لفكرة الشيء في ذاته، وما هو حقيقي هو الإضافة أو العلاقة، وليس الحدود التي تقوم بينها الإضافة، لأنه لا حقيقة لهذه الحدود إلا بالإضافة نفسها.

ولكن الحقيقة في النظر الصحيح في هذه المسألة: أنه لو لم يوجد الأمر في ذاته لم يمكن أن توجد نسبة وإضافة، لأنَّ أصل إدراكي العادي إنما هو نسبة بيني وبين شيء ما في نفس الأمر، فلو لم يكن ثمة نفس أمر لم تنشأ تلك النسبة أصلاً.

وعند رنوفييه أنَّ الإضافة هي أولى المقولات، وما سائر المقولات (**العدد، والوضع، والتوالي، والكيف، والضرورة، والعلية، والغائية، الشخصية**) إلا تنويعاتٌ لها.

وأما قائمة مقولات كانط، فقد قسَّم المقولات الاثنتي عشرة التي قال بها إلى أربع مجموعات بحسب الاعتبارات: الكم، والكيف، والإضافة، والجهة. فكانت لوحة المقولات كما يأتي:

الكم	الكيف	الإضافة	الجهة
الوحدة	الواقع	الجوهر والعرَض	الإمكان
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود
الشمول	التحديد	التبادل	الضرورة

ويناظرها في الأحكام:

الكلي	الموجب	الحملي	الممكن
الجزئي	السالب	الشريط المتصل	الوجودي
الشخصي	غير المحدود[١]	الشرطي المنفصل	الضروري

ولما كانت الأشياء في ذاتها غير قابلة لأنْ تعرف، فإنَّ الميتافيزيقا النقلية أو الكلاسيكية غير ممكنة، لأنها تقصد إلى إدراك الأشياء في ذاتها، وقد أفلح العلم الحديث لاقتصاره على الظواهر، وأخفقت الميتافيزيقا العقلية أو الكلاسيكية، لأنها تبحث في الأشياء في ذاتها، بينما هذه لا يمكن بلوغها، لأنه للحكم على الشيء في ذاته، لا بد أنْ نعاينه، ونحن لا نعاين إلا ما هو محسوس، ولهذا من المستحيل تجاوز ميدان المُعطى التجريبي.

هذه خلاصة دعواه، وقد نقد علماء الكلام مثل هذه الدعاوى في كتب الكلام، وبينوا ما فيها من خطأ وانحراف عن الجادّة. وبينوا أنَّ العقل المحض يمكن أنْ يعرف بعض الأحكام الكلية، وأنَّ عدم إحاطته الكلية بحقائق الأشياء لا يستلزم القدح فيما عرفه.

رابعاً: المقولات عند شارل رنوفييه (١٨١٥-١٩٠٣م)

الركن الأول من أركان مذهب رنوفييه هو الحرية، وساقته إلى نقد كل مذهب يعتبر الحياة الخلقية مظهراً ضرورياً لقانون كليٍّ، أو لموجود مطلق، أعني الآلية العلمية والجبرية التاريخية والدِّين.

وقادته دراسته في الرياضيات إلى أنَّ العدد اللامتناهي ممتنع، وأنَّ كل مجموع واقعي متناهٍ، فكان التناهي ركناً آخر من أركان مذهبه ساقه إلى نقد كل نظرية من نظريات

---

(١) هو الحكم الموجب الذي محموله اسم سالب، مثل: زيد هو لاكاتب. أي ما يسمى في المنطق معدولة المحمول.

الاتصال التي تضع بين الأشياء فوارق غير متناهية، فتتدرج من شيء إلى آخر تدرجاً متصلاً.

ودرس ديكارت وكانط وهيوم، فأخذ بنسبية المعرفة التصورية، أي بأنه ليس هناك سوى ظواهر، وأنَّ ظاهرةً ما لا تفهم إلا باعتبارها مركَّبة من ظواهر أخرى، أو داخلة في تركيب ظواهر أخرى، فكان هذا الركن الثالث من مذهبه(١).

وكان مما قاله: إنَّ الفلسفة ليست علماً أصلاً، فإنَّ كلَّ فيلسوف يضع مبادئه بفعلٍ ذاتيٍّ تتدخل فيه جميع قواه، ومنها الهوى والإرادة، وأنَّ الرابط المشترك بين العلوم أنّها تقوم على مبادئ لتسجيل العلاقات بين الظواهر، وفي هذه الوظيفة تنحصر قيمة المبادئ، وهذا هو السبب في اتفاق العلماء فيما بينهم، فلا يجوز سلك العلوم في علم أعلى، ولا يقال إنَّ الفلسفة هي ذلك العلم الأعلى، واليقين ليس حالة انفعالية للعقل، ولكنه حالة فعلية، بحيث يمكن القول بأنه ليس هناك يقين، وإنما هناك أناسٌ موقنون(٢).

وأرجع العالم إلى أمور منفصلة ليست هي المونادات الروحية -أيْ الوحدات التي يتألف منها العالم- التي قال بها ليبنتز، ولكنها متقوِّمة بالعلاقات الباطنة والظاهرة بين التصورات ليس غير، وقانون الاتصال هو الدافع لاعتبارها كأنها ذرةٌ أو جوهر فرد قائم بذاته. كما نفى القول بجوهر روحيٍّ غير متناهٍ. وقال بمحدودية قانون العلية للزوم المحدودية، وأمكن القول بعللٍ لا تكون معلولات، أيْ توجد بدايات مطلقة(٣).

وبناءً على نسبية المعرفة؛ فنحن لا ندرك سوى تصوراتنا وعلاقاتها، والعلاقات الأساسية هي المقولات، ولا تستنبط المقولات استنباطاً قياسياً، أو بالتركيب الأولي كما حاول ذلك كانط، بل تستخلص من تحليل التجربة(٤).

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص٣٧٧.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص٣٧٨.

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص٣٧٩.

(٤) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص٣٨٠.

يأخذ شارل رنوفييه على كانط أنه لم يتخلَّص تماماً من الميتافيزيقا الكلاسيكية، مع أنه دعا إلى تصحيحها، «وذلك أنه وضع مكان الجواهرالقديمة موجودات في ذاتها لا ندري ما هي، وبواطن مجهولة، ووضع من فوقها غير المشروط المحض على أنه الحقيقة العليا، وأنزل -إلى مستوى الحقيقة الواقعية التجريبية القليلة الاختلاف عن الوهم- كل ما هو ظاهرة، وبالتالي: الشخص الحقيقي الذي كل أحواله ظاهرية ونسبية»[١].

وفي مقابل ذلك جاءت النقدية المحدثة، «لتخضع كلَّ المجهولات للظواهر، وكلَّ الظواهر للشعور، وفي الشعور نفسه يخضع العقل النظريّ للعقل العمليّ»[٢].

وتهاجم هذه النقديةُ النزعةَ المغاليةَ في توكيد العلم؛ لأنَّ العلم الدقيق محدود، إنَّ العلم لا يوجد، ولا يمكن أنْ يوجد إلا إذا فقد الصفة المشتركة بين كل العلوم، ألا وهي أنه لا واحد منها يقدم تعيين مبادئه الأولى: فكلُّ العلوم تقوم على معانٍ عامّة، ووقائع وعلاقات غير مقبولة، ومصادراتٍ لا تناقش، وغالباً نحن لا نكلِّف أنفسنا حتى مؤونة صياغة هذه المصادرات.

وفي مقابل الوضعية التجريبية، يؤكد رنوفييه أنَّ التجربة تتوقف على المقولات والقوانين، أي إننا لا نستطيع أنْ نتمثل الطبيعة إلا بشروط العقل، ولا شك أنَّ هذا هو السبب في أنَّ رنوفييه اضطر إلى النظر إلى الإضافة على أنها المقولة الأساسية، وأنها مقولة المقولات، نظراً إلى أنَّ كل شيءٍ في الامتثال -أي الإدراك وتمثّل الشيء- نسبيٌّ، ولا شيء يعرَّف أو يدرَك إلا بواسطة إضافةٍ ما، فإنَّ أعمّ القوانين كلِّها هو الإضافةُ نفسها، وإرجاعُ ظواهر إلى ظواهر أخرى، أعني الحمل بالمعنى الأوسع لهذا اللفظ، أيْ من ناحية الامتثالات الإنسانية، بمعنى التفكير والحكم معناه: «تحديد مادة الإضافة وشكلها»[٣]،

---

(١) **مدخل جديد إلى الفلسفة**، بدوي، ص١٢٨، نقلا عن: رنوفييه: «الشخصية، مع دراسة عن الإدراكات الخارجية والقوة»، المقدمة، باريس، سنة ١٩٠٣.

(٢) رنوفييه: «**علم الأخلاق**» سنة ١٨٦٩، ط٢، سنة ١٩٠٨، ص١٤. عن **مدخل جديد إلى الفلسفة**، لبدوي، ص١٢٨.

(٣) رنوفييه «**مبحث في النقد العام**»، (١/ ١٨٢).

والتجربة الإنسانية تقدِّم مادة الإضافات المتمثِّلة والمتمثَّلة على السواء، وتزودنا بالروابط الجزئية التي نسميها عادة باسم الوقائع والظواهر، ومع كانط ينظر رنوفييه إلى شكل المقولات على أنها القوانين الأولى غير القابلة للردّ الخاصة بالمعرفة، وعلى أنها العلاقات الأساسية التي تحدِّدُ شكل المعرفة وتنظم حركتها. ويسمِّي كانط «أول عبقرية مقولية في العصر الحديث»، **ولكنّه يأخذ عليه أنه لم يتبين أنَّ الإضافة هي مفتاح سائر المقولات**[١]، وأنَّ التصنيف الكانطي تبعاً لذلك تصنيف اعتباطيٌّ مصطنع، إنَّ كانط لم يلحظ أنَّ كل الأحكام بغير استثناء ذات شكل مشترك هو الإضافة، وأنها جميعاً تتضمن في هذا معاني الهوية والاختلاف، الاتفاق والافتراق، الذي لذَّ لكانط أنْ يلقي بها بعيداً باسم التصورات التأملية. وكانط لم يميز مقولات الشخصية والغائية والإضافة، وعلى خلاف كانط وضع رنوفييه تسع مقولات هي تسعة قوانين أساسية لا تقبل الردّ، وهي تسعة قوانين تكوينية للامتثال تسودها المقولة العامة للإضافة. وكل واحدة من هذه المقولات تتألف من موضوع، ونقيض موضوع، ومركب موضوع، وهاك لوحة هذه المقولات.

قال رنوفييه: «لقد طلب كانط المستحيل؛ إذ أراد أنْ يبرهن على أنَّ مقولاته هي المقولات الحقّة، وأن ليس هناك أكثر ولا أقل من التي يوردها، أمّا أنا فقد نهجت منهجاً تجريبياً، ولا أدري كيف أستطيع أن أفعل غير ذلك، فليسأل القارئ نفسه إنْ كان هذا الجدول مرضياً مستنفذاً كل مضمون التصور، وهذا كل ما له عليّ»[٢].

المقولات	الموضوع	نقيض الموضوع	مركب الموضوع
الإضافة	التمييز	الهوية	التعين (تعيين)
العدد	الوحدة	الكثرة	الشمول(جملة)
الوضع	النقطة(الحدية)	المكان(فترة[٣])	الامتداد

---

(١) أرجعها كلها إلى الإضافة لأنها تحتم النسبية. [انظر: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص٣٨٠].

(٢) انظر: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، يوسف كرم، ص٣٨٠.

(٣) وضع يوسف كرم هذه المقولة كالتالي: مكان (مسافة)، وكذلك فعل في المقولة التالية:الزمان

التوالي (التعاقب[١])	الآن(الحدِّي)	الزمان (فترة)	المدة(ديمومة)
الكيف	الاختلاف(الفرق)	الجنس	النوع
الصيرورة	العلاقة (النسبة)	اللاعلاقة (لانسبة)	التغير
العلية	الفعل	القدرة	القوة
الغائية	الحالة	الميل	الانفعال
الشخصية	الذات	اللاذات	الشعور(وجدان)

ولوحة المقولات هذه تشهد على محاولة تتجاوز الوضعية التجريبية، فمعنى أنَّ الإضافة هي مقولة المقولات، ليس إلا أنها مشتركة بين جميع المقولات[٢]. ويرى رنوفييه أنَّ «الظواهر متعددة، مركبة، مترابطة، متشابكة، وبعض أنظمة الشمول والنمو تجمعها وتفرقها، وتضمها في مجموعات محددة أو تشتتها. إنَّ نسبية الظواهر منظَّمة ودائمة، وهذا نفسه ظاهرة تشهدها التجربة في جميع الحالات الممكنة كلما رجعنا إليها، وأنا أتحدث ههنا عن دوام ظاهر، هو الوحيد الذي تقتضيه الظواهر، ولا أسعى لتجاوز الظواهر. وبوجه عامٍّ؛ فإنَّ دوام النظام، وهو لا ينفصل عن النظام نفسه، هو ظاهرة سامية فوق كلِّ الظواهر، إنْ صحَّ هذا التعبير»[٣].

(مسافة). انظر تاريخ الفلسفة، ص٣٨٠.

(١) إذا وجدتَ بجانب إحدى هذه المقولات كلمة أخرى تعبر عن المقولة بين قوسين وبلون غامق أسود، فاعرف أنها ما اختاره يوسف كرم من ترجمة للعبارة التي استعملها رنوفييه أصلاً بالفرنسية، أثبتناها هنا للمقارنة. [انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣٨٠).

(٢) بنروبي: «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا» (١/ ٢٥٩-٢٦١) ترجمة د. بدوي، القاهرة، ١٩٦٤. عن: مدخل جديد إلى الفلسفة، بدوي: ص١٣٠.

(٣) مدخل جديد إلى الفلسفة، بدوي، ص١٣٠-١٣١. نقلا عن رنوفييه: مبحث في النقد العام، ص٥٢، باريس، ١٩١٢.

وهذه المقولات كلُّهاترجع إلى مقولة الإضافة للأسباب التي تحتِّم القول بالنسبية، وإنَّ مبدأ النسبية ناشئٌ من طبيعة شعورنا، فإنَّ الشعور نفسه نسبة، ولكنه يتميز من سائر النسب بأنه نسبة بين الأنا كذات، والأنا كموضوع، أي نسبة بين حدَّين هما شيء واحد. وهكذا كان الشعور أساس سائر النسب، إذْ إنّها لا تتضح إلا بردها إلى هذه النسبة الرئيسية، وإذا أريد تجاوز ذلك، فلا يمكن إلا بمسلّمات دينية، بشرط ألا تتعارض ومبدأ النسبية بقبول فكرة إله لا متناهٍ[1].

خامساً: المقولات عند هاملان (١٨٥٦-١٩٠٧)

لم يصل رنوفييه إلى التعقيل التامِّ، ولم يتخلص من التجريبية تماماً، إذ كان يعد الإضافة هي الواقعة، واكتفى بسرد المقولات دون أنْ يسعى إلى تفسيرها باستنباطها بعضها من بعض.

فسعى هاملان إلى إيجاد تفسير شامل للكون، من شأنه أنْ يجعل كل الواقع العيني، بل وما هو ممكن عرضي ضرورياً، وحلقةً في سلسلة التركيب الضروريّ، وقد قدَّم لوحة مقولات مؤلفة من ثلاثات، كل واحد منها يبدأ من الأكثر تجريداً ليصل إلى الأكثر عينية، وهاك صورتها:

الإضافة	العدد	الزمان
الزمان	المكان	الحركة
الحركة	الكيف	الاستحالة (التغير)
الاستحالة (التغير)	التنويع	العلية
العلية	الغائية	الشخصية

والعالم عنده نظام مرتَّب من العلاقات المتزايدة في العينية، حتى نصل إلى حدّ آخر فيه الإضافة تتحدَّد، بحيث لا يزال المطلق هو أيضاً النسبيّ، إنه النسبي لأنه نظام من الإضافات، ولأنه بمعنى آخر بوصفه نهاية التقدم، هو نقطة ابتداء ممتازة للتقهقر.

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص٣٨٠-٣٨١.

وفي هذه النظرة حيث لكلٍّ شيء مكانه المعلوم، وإضافته المحددة مع الباقي، وفيه بتعبير أفضل كل شيء هو مجموع علاقاته مع الباقي، نهاية التقدم، ونقطة ابتداء التحليل، وكل ماهية تتحدد دون الوقوع في دور فاسد، ونعثر بالتركيب على ما يجب أن يحتوي عليه، كما نجد من جديد بالتحليل هذا المحتوى[1].

موقف الفلسفة الماركسية من المقولات

كان على ماركس وهو يسعى لبناء «العلم الحقيقي للنشاط العملي للأفراد الواقعيين»، القيام بادئ ذي بدء بنقد كل استنباط مقال للواقع -حتى لو كان موضوعياً- يعتمد على شبكة ما قبلية من المقولات، تشكل بنية الأشياء بصورة أولية ومجردة، وبالتالي نقد ماركس هيغل، لأنه استبدل علاقات الإنسان والطبيعة الواقعية بذات موضوع مطلق، هو الروح المطلق، الذي هو في الآن نفسه الطبيعة في كليتها والإنسانية في كليتها، كما قام ماركس بنقد برودون، لأنَّ هذا الأخير استبدل دراسة حركة علاقات الإنتاج التاريخية بترابط المقولات التي تنبع من العقل الخالص والأبدي، إنَّ المقولات هي التعبير النظري عن الحركة التاريخية التي تقوم بوصفها، وهي أبعد من أن تكون تجريدات تدّعي إنتاج الواقع الذي وقع استخلاصها منه.

لكن لم يكن بوسع ماركس الاكتفاء بهذه المنزلة التاريخية الوصفية للمقولات، فقد كان يواجه -بالاعتماد على الأساس المادي التاريخي المكتسب- مهمة تملك الواقع بصورة منتجات تاريخية ومؤقتة، بصورة تؤدي إلى أن يضمن نظام عرضها وكليتها العضوية، باعتبارها كلية عينية هي بمثابة كلية عقلية، تمثلاً عقلياً للعيني، دون الحلول محل عملية الإنتاج الواقعية، وتطرح عندئذ مسائل صياغة جدلية تتجاوز المنهج التاريخي التجريبي، وتتعلق بمنزلة التجريدات الحسنة التي لها جميعاً بعدٌ أونطولوجي، وعلاقة التجريدات العامة (الإنتاج والاستهلاك) بالتجريدات الخاصّة (الإنتاج الرأسمالي، اتجاهاته وتناقضاته)، والتوازي بين النظام المنطقي لعرض المقولات والنظام التاريخي لظهور

---

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة، بدوي، ص١٣١-١٣٢.

الوقائع (ليس النظام الأول) شيئاً آخر سوى الصيغة التاريخية وقد جردت من الشكل التاريخي والمصادفات المشوشة فحسب، كما أنَّ النظام الأول هو انعكاس السير التاريخي بصورة مجرّدة، وحاسمة نظرياً، وتطرح كذلك مسألة رأس المال.

لقد أدى تقارب علوم الطبيعة وجدلية التاريخ المادية إلى أن يعتبر كل من أنجلز ولينين صياغة مقولات الفكر النظري جزءاً من الجدلية، التي هي كذلك منطق ونظرية معرفة المادية، إنَّ العلوم كافة تقتضي فكراً نظرياً يقوم بإضفاء الشمولية على مقولات أكثر عموماً، بعد أن تكون قد انعكست فيه، وذلك بهدف تطوره الأفضل، وهذه المقولات التي هي الانعكاس المفهومي للأشياء، هي في الآن نفسه منتجات تاريخية، وهي تعبر عن القوانين التي تخضع الطبيعة والممارسة الاجتماعية لها، وباعتبارها موضوعية وتاريخية فهي بدرجات مختلفة وحدة من ثابت (وهي علاقاتنا بالطبيعة والمجتمع)، ومن متغيرات (وهي الأشكال النوعية لهذه العلاقة)، إنها درجات في معرفة الكون ونقاط مركزية في الشبكة التي تسمح بمعرفته وتمثله.

تبقى مسألة تحديد الكيفية الماركسية لهذه الصياغة المتعلقة بالمقولات مفتوحة: فهي مسألة الجدلية واستقلاليتها في شكل فلسفة ماركسية (سيف)، أو في ملازمة المقولات لتدخلها الفلسفي العملي في مجال العلوم والمظاهر المتعددة لصراع الطبقات (التوسير)، لا مفرّ من لحظة التعميم، فقد كان على الجدلية المادية أثناء تكونها أن ترفع مفاهيم متعارف عليها إلى منزلة المقولات (مسار، تناقض، اتجاه، مادة، وجود اجتماعي، وعي اجتماعي).

وما يقتضيه التطور الخاص بعلم ما، أو بممارسة معينة، هو إضفاء الشمولية على المقولات، التي تتطلب بدورها استقلالاً لا يمكن أنْ يكون إلا نسبياً، ذلك أنَّ وضع بحث محدد في المقولات قد يؤدي من جديد إلى الممارسة التأملية للفلسفة التي ينتقدها الفكر الجدلي، وإذا أقررنا بهذا الأمر، لاحظنا أنَّ إنجلز ولينين قد احتفظا بالفكرة المتمثّلة في دراسة المقولات، وتاريخها، ومستوى عموميتها، وارتباطها بأشكال الممارسة المتعددة وشبكتها، غير أنَّ ذلك لم يكن بمثابة جدول، بل بمثابة كشف يستفيد من أشكال التقدم المتزامن في معرفة الطبيعة والمجتمع وفي التغيير الثوري، وهو أيضاً صياغة جدلية لتاريخ

الفكر الإنساني وللعلم والتقنية، ويمكن أن يؤخذ هنا كمثال لهذه الصياغة التناول اللينيني لمقولة المادة، التي تعني أسبقية الوجود ومعقوليتها على تصوره، والتي تختلف عن المفهوم وعن مفاهيم المادة النوعية لكل علم، كما ترتبط هذه المسألة بمسألة التعرف على موضوعية المادية التاريخية ذاتها، وكذلك الأمر بالنسبة لتناول ما، ولمسألة التناقض[1].

تحليل

بعد أنْ كانت المقولات تعتبر عند أرسطو أوصافاً لأمور ثابتة في العالم الخارجي أو صادقة عليه، وليست مجرد أمور متوهمة، وذلك انطلاقاً من واقعية الفكر الذي انطلق منه أرسطو إلى حدٍّ كبير، ووافقه عليه الفلاسفة الذي اشتهروا من بعدُ في العالم الإسلامي كابن سينا والفارابي، ورضي بهذا التصور -إجمالاً- المتكلمون أيضاً، وإنْ خالفوا الفلاسفة في عدد المقولات التي ينتهي إليها الوجود، أو التي تشكل أجناسه العليا الكلية، وذلك لاختلافهم في التصور الكلي لحقيقة هذا الوجود، ومن ماذا يتألف

وهذا هو أصل الخلاف بين الفلاسفة القدماء والمتكلمين، فلذلك أنكر المتكلمون، أي لم يثبتوا وجودية بعض المقولات التي قال بها الفلاسفة، وعارضوهم في بعض التصورات التي قالوا بها، وخالفوهم في مسائل كثيرة تتفرع على ذلك أيضاً، وذلك بعد أنْ اتفق الطرفان على أنَّ المقولات التي يقرِّرونها تصف الوجود الخارجيّ، لا مجرد الفكر الإنسانيّ.

والأصل الذي انطلق منه هؤلاء جميعاً، أنَّ الفكر الإنساني في نظره وتأمُّله، قد يكشف عن أوصاف الوجود الخارجي كلياً أو جزئياً، ولذلك فإنَّ ما يثبته للخارج، ليس مجرد توهُّمات أو أمور يخترعها العقل ليلقيها على العالم الخارجي، تحكّماً وجهالة، بل هو على نحو من الأنحاء نوعٌ اكتشاف لما عليه العالم الخارجي.

أمّا الذي صار يميل إليه كثير من فلاسفة الغرب حديثاً، فهو الفلسفة المثالية التي

---

(١) انظر في ذلك: معجم الماركسية النقدي، جيرار بن سوسان، جورج لابيكا، دار الفارابي، ص١٢٤٢-١٢٤٣.

تعطي الأولوية للإنسان، وتعطي للفكر الإنساني سمة المؤثر والموجد للعالم الخارجيّ – بنحو من الأنحاء- لا مجرَّد المكتشف له والمدرك لصورته.

ولذلك نرى أنَّ بعض الفلاسفة انتقل من اقتراح مقولات تصف الوجود الخارجيِّ، إلى إعطاء مقولات تصف الفكر الإنساني (كانط)، أو الفكر الكلي الموضوعي (هيغل)، على اعتبار أنَّ الفكر الإنساني والإدراك هو الأصل في الوجود.

ولذلك بعد أن كان الزمان والمكان أموراً خارجية، بغضِّ النظر كانت لا نهائيةً كما يقول الفلاسفة، أو محدودةً كما يقول المتكلمون، صار الزمان والمكان مقولات ذهنية، وقبليات عقلية لا خارج لها، بل صار كلٌّ من المكان والزمان يعتبر عند كانط شروطاً قبلية للحدس والفكر.

ولكن مع هذا الاختلاف الجوهريّ في اتجاه الفكر والفلسفة والنظر بين النظار، فإنَّ ذلك كله ما يزال يؤكد ضرورة إعادة النظر في هذه المفاهيم (الزمان، والمكان، والحركة، والمادة، والعلاقات الكائنة بين الموجودات الخارجية والذهنية...)، وذلك مع غضِّ النظر عن الأسس والمبادئ التي يعتمد عليها هذا التصور أو ذاك، وذلك لأنَّ أي تصور يقدم نفسه للعالم، ويطلب من الآخرين قبوله لا بدَّ له من أن يكون قادراً على تفسير نحو كافٍ من هذا الوجود، وبصورة غير متناقضة مع نفسه، ولا مع الوجود عينه، وبصورة أولى ألا يكون متناقضاً مع المبادئ والأصول التي يعتمد عليها هو نفسه، كالأسس المسلَّمة عند أصحاب الأديان، كما سنرى بعض أمثلة على ذلك لاحقاً.

ونحن لم نرد هنا إلا عرض خلاصة أفكار هؤلاء الفلاسفة في هذه المسائل، أما عملية النقد والتوجيه؛ فسوف يكون لها محل آخر بإذن الله تعالى.

تناول العلماء والفلاسفة لبعض المقولات والآثار المترتبة عليها

ستتناول في هذا القسم من الدراسة الموجزة التي نقدمها هنا، أمثلة على بعض الجهود التي تناول بها العلماء والفلاسفة لبعض المقولات والمفاهيم المتعلقة بها، كالزمان والمكان والحركة وغير ذلك.

والهدف من هذه الأمثلة أن يتبين الباحث في علم المقولات بصورته القديمة والجديدة[١] أهمية هذا العلم، وأثره في بناء الأفكار والمبادئ، ومدخليته في علم الكلام على سبيل الخصوص، وفائدة دراسته فيه، واعتماد المتكلمين عليه في كثير من بحوثهم العقائدية وغيرها.

فإنك كثيراً ما ترى العلماء في الكلام والأصول والفقه، وأحياناً علوم اللغة يبحثون في أنَّ هذا المفهوم (العلم، الصوت والحرف، الطول، الكلام، القتل، الحال، الصفة،...الخ) من أي مقولة هو، وكثيراً ما أرى طلاب العلم يتعجبون من فائدة البحث في ذلك، بل إنَّ كثيرا من المشايخ وأساتذة الجامعات يستغربون مثل هذا الاستغراب، وكثير من هؤلاء ينكرون فائدة هذه البحوث، ويعتبرونها عارضةً لا قيمة لها، ولا طائل

---

(١) أي مسائل علم المقولات التي صارت تتداول وتبحث في علوم مختلفة، وتحت أسماء متعددة، في الزمان المعاصر بعد أن تفرقت بين هذه العلوم والأسماء، وذلك لما صار كثير من المعاصرين يتجنب الخوض في علم المقولات بهذه التسمية بصورته القديمة.

من ورائها، ويحكمون على الجهود التي بذلها العلماء المتقدمون في تحقيق ذلك كله، بأنها مجرَّد عبث ومضيعة وقت لا قيمة له.

وقد يقول قائل: إذا كنت تعترف أنَّ المعاصرين قد ابتعدوا عن تدريس العلم بهذا الترتيب والوضع الذي تحاول ترويجه، ولفت النظر إليه، فهل تقول إنَّ هؤلاء العلماء والفلاسفة كلهم أخطأوا في موقفهم الذي اتخذوه. وخصوصاً أنك تشير أنَّ كثيراً بل ربما أكثر أساتذة الجامعات المعاصرة لم يعودوا يلتفتون إلى تدريس هذا العلم بصورته القديمة ولا بترتيبه، ولا يعتنون بإضافة ما جدَّ من بحوث المفكرين في مسائله. فكيف يمكننا أنَّ نعتقد معك بأهمية هذا العلم بعد ذلك كله.

فالجواب: لا شكَّ أنَّ توجيه هذا السؤال في غاية الأهمية، بل أعتبره بعد ملاحظة جميع ما مضى ذكره، وكثير مما لم يتم الإشارة إليه، ولا بيانه، أمراً ضرورياً، فيلزمنا أنْ نعير هذا الإشكال اهتمامنا، لنحاول إعادة تبيين المشكلة لتقريب حلها، ووضع الأمور في نصابها. فنقول:

لا شكَّ أنَّ كلَّ علم يتألف من المسائل التي تشترك في موضوع، فالعلم لا يقال عليه علم إلا بالمسائل، أمَّا الترتيب المعين، والكتابة في كتب تحمل أسماء معينة، فهذا كله ونحوه لا يؤثر في ذمِّ علم، ولا في بعثه عند العقلاء، نعم قد يكون هذا الأمر فيه نوع دعاية ولفت الأنظار إلى مسائل مجموعة باختيار مختار يريد نشرها بين الناس، أو فئة منهم، فيصنع لمجموعها اسماً خاصّاً، وقد يبالغ في الترويج له، بأن يصفه بأوصاف هائلة، أو يحكم عليه بأنه يحل جميع الإشكالات التي يواجهها الدارسون والعلماء في العلوم أو في علم معين، لكنَّ الأمر الذي لا شكَّ فيه أنَّ الذين يتأثرون بهذه الجهات الاعتبارية التي لا حقيقة تحتها إلا الدعاية لمقاصد ومآرب هم السياسيون والجهلة، لا العلماء الأعلام المحققون.

بل إنَّ العالم ربما يخاف من الإعلان عن رأيه في مثل هذه الظواهر الكثيرة في زماننا، لخوفه ممن يدعم تلك التوجهات من السياسيين ورجال الأعمال الذين يستفيدون في نهاية الأمر من الترويج لهذه البضاعة أو تلك بدعم الساسة.

فالعلم كما قلنا -إذا نظر إليه من حيث حقيقته- يتقوم بمسائله التي تشترك في موضوع واحد، ويكون لها فائدة معينة (واحدة أو أكثر) مترتبة على هذه المسائل المجموعة في كتاب واحد أو المتفرقة.

والمقولات إذا نظر إليه من حيث هو علم، أو العقائد إذا اعتبرناه علماً، أو النحو كذلك، تتألف من مسائل يتحقق فيها الوصف المذكور سابقاً.

فلو فرضنا أنَّ أحداً أخذ بعض مسائل علم المقولات، وبحثها في كتاب خاصٍّ بها، ثم سمَّى مجموع هذه المسائل باسم علم جديد، ليس المقولات، وبعضهم أخذ باقي تلك المسائل ودرسها في علم آخر مستحدث كذلك، فهل يدلُّ ذلك أنَّ هذه المسائل التي كانت تؤلف أركان ما كان يسميه المتقدمون بعلم المقولات، لم تعد تؤلف علماً، أو أنها بطلت فاعليتها، أو أنه قد انتهت قيمتها بانتهاء العلماء وكفِّ الكتاب عن مناقشتها ودراستها تحت اسم (علم المقولات)؟

من الواضح لذي النظر الصحيح أنَّ تفريق المسائل وجمعها كلها أو بعضها تحت أسماء أخرى لعلوم مستحدثة لا يلغي قيمة العلم القديم الذي كان قد تعارف المتقدِّمون على تسميته باسم معين، غاية الأمر أنَّ العنوان الذي يدل على مجموع هذه المسائل قد تغير، فمن أين يدل تغير العنوان على تغير حقيقتها، أو على بطلان فائدة البحث فيها، أو على كون ما ألف فيها من الأقدمين لم يعد صالحاً لأن يعاد النظر فيه، ولا الاستفادة منه، ولا التعليق عليه.

فنحن ندعي أنَّ الذي حصل للمسائل -أو أكثرها- التي كانت تسمى بعلم المقولات، من حيث هي مسائل، أي أمور وأسئلة تحتاج إلى أجوبة، سواء كانت تلك الأجوبة نفس الأجوبة القديمة، أو كانت أجوبة جديدة مستحدثة تجبُّ ما سبق، أنها قد

تمَّ تشتيتها وتفريق مواطن بحثها على علوم وفنون متعددة، ولكنا ما زلنا بحاجة إليها في كثير من جوانب حياتنا الفكرية والعملية كذلك.

وبعبارة أخرى: إنَّ تلك المسائل التي كان العلماء يجمعون الكلام عليها تحت عنوان علم المقولات، ما زالت تحتاج إلى إعادة بحث، وإعادة نظر فيها، وما زلنا محتاجين إلى إعادة النظر فيما قاله المتقدمون (من فلاسفة ومتكلمين) فيها، كأي علم آخر، ما زال يشكل-في نظري- تحدياً نظرياً أو عملياً للعلماء وطلاب العلم والباحثين.

فإنَّ علم المقولات كان يبحث مثلاً في مقولة الجوهر، ما هي؟ وما حقيقة الجوهر؟ وهل هو موجود أو غير موجود أصلاً؟ ويبحث في الأمور والمعاني التي تتناوب على الجوهر من الكيفيات والكميات والنسب والمقادير والزمان ونحو ذلك، ونحن نعلم أنَّ هذه المسائل ما زالت تشكل تحدياً للعلماء كافّة، من علماء تجريبيين أو طبيعيين، أو فلاسفة أو باحثين لا يلتزمون بتسمية معينة من هذه التسميات.

فمن الذي لا يحتاج إلى أن يعيد نظره وفكره في مفهوم الزمان، والمكان، والكيفيات التي تطرأ على الموجودات الخارجية والنفسية، ما حقيقتها، أو ما خواصُّها، وما الأثر الذي يمكن أنْ ينشأ عنها، ونحو ذلك من بحوث.

يبدو لنا أننا لو تأملنا في المقولات بهذه الطريقة، فسنجدُ أنفسنا مضّطرين اضطراراً إلى إعادة النظر في مسائله، وإعادة البحث فيها والتفكير الجيدين، لاكتشاف قيمة الآراء التي قدمها الفلاسفة والمتكلمون المتقدمون، ومقارنة ذلك كله ببحوث العلماء والفلاسفة والباحثين المعاصرين.

أنا آمل أن يكون ما كتبناه هنا باعثاً على إعادة الاهتمام بمثل هذه البحوث والمسائل، لما لها من أهمية لا ينكرها من عرفها.

ولا يخفى على أحد أنَّ هذا العلم مأخوذ أصلاً من الفلسفة وعلم الكلام، ولكنه لأهميته تناوله العلماء في كتب خاصة، وسموها باسم علم المقولات، فما يبحث عنه هنا هو بعض مباحث كتب الفلسفة والكلام، ولذلك فإننا ما زلنا نجد بعض الفلاسفة

المعاصرين منكبين على بحث مسائله بطريقتهم الخاصة، ولا يهم إن سمَّوه بعلم المقولات، أو أدرجوا بحوثه تحت عناوين أخرى، فهذا لا يؤثر على حقيقة الأمر، بل إنَّ بعض المناطقة المتقدمين يبحثون هذه المسائل (مسائل علم المقولات) في كتب علم المنطق، ويجعلونها مقدمات للدخول في مباحث المنطق لما لها من أهمية في تقويم الفكر، وتقريب الفهم لمسائله.

المظاهر العامة للفيزياء الكلاسيكية

الزمان والمكان

كانت الفيزياء الكلاسيكية تعتمد على بعض المبادئ التي تبني حلول المسائل عليه، ويمكن أنْ تكون هذه المبادئ مقولات عامة تقيم عليها الفيزياء الكلاسيكية أركانها، وأهم هذه المبادئ:

أولاً: **الزمان والمكان مطلقان**، وهما الظرفان اللذان تقع فيهما الأحداث، ويتحرك فيهما كل شيء، فالمكان يوجد كله مرة واحدة في ثبات وانتظار لا نهائي، والزمان يتدفق في تساوٍ من الأزل إلى الأبد، والأشياء جميعاً بحسب طبيعتها تتحرك في داخل المكان والزمان.

ثانياً: **الحركة** نوعان: مطلقةٌ؛ وتعني انتقال جسم من المكان المطلق إلى جانب آخر منه. ونسبيةٌ؛ وتعني تغيير بُعْد جسم ما عن جسم آخر أي بالنسبة إليه. والسكون نوعان: مطلق؛ ويعني استمرار جسم في الجانب نفسه في المكان المطلق. ونسبي؛ ويعني استمرار جسم على البعد نفسه من الجسم الآخر أي بالنسبة إليه.

ثالثاً: **الأثير**، تتطلب حركات الأجسام في المكان والزمان وسطاً تقوم فيه، واقترح نيوتن الأثير كوسط يتخلل كل شيء تماماً، ينقل التأثير بين الأبعاد الشاسعة، ويحمل الجسيمات ويفسّر الجاذبية.

هكذا تتألف الخطوط العامة للفيزياء الكلاسيكية، من أرضية ظروف مطلقة من المكان والزمان تتحرك فيها كل من المادة، تدفعها قوى يمكن صياغتها صياغة رياضية حاسمة.

وبناء على هذه القوانين المطلقة؛ بدأ الكون آلةً عملاقةً لا تختلُّ حركات أجزائها، ولا تتدافع، ولا تناقض بينها ولا خلل، إلى درجة أن لابلاس قال: «لو استطاع عقلٌ أن يعلم في لحظة معينة جميع القوى التي تحرك الطبيعة، وموقع كل كائن من الكائنات التي تتكون منها، ولو كان ذلك العقل من السعة بحيث يستطيع إخضاع هذه المعطيات للتحليل، لاستطاع أنْ يعبر بصيغة واحدة عن حركة أكبر الأجسام في الكون، وعن حركات أخفِّ الذرّات وزناً، ولكان علمه بكلِّ شيء علماً أكيداً، ولأصبح المستقبل أمام ناظريه كالحاضر تماماً»[1].

التصور المعاصر للعلم:

بعد الذي لاقته نظريات نيوتن وفلسفته الطبيعية من تقدم كبير ونجاح واسع، فإنَّ العلماء قد اصطدموا ببعض الحوادث الكونية التي لم يستطيعوا تفسيرها باستعمال تصورات ومبادئ نيوتن، فمثلاً: افتراض فيزياء نيوتن وجود مكان مطلق لتفسير حركات الأجسام استناداً إلى هندسة أقليدس ذات الأبعاد الثلاثة، بالإضافة إلى وجود زمان مطلق مستقلٍّ عن الأجسام، وعجز هذه الافتراضات عن تفسير كثير من الظواهر الطبيعية، كما أنَّ افتراض الأثير كوسط لانتقال الموجات الكهرومغناطيسية اصطدم مع كشوف معاصرة لبعض العلماء.

ومن ناحية أخرى، عجزت تصورات نيوتن عن تفسير الظواهر الضوئية، اعتماداً على أنَّ الضوء مؤلف من دقائق مادية، فأدى ذلك كله إلى ظهور نظريات أخرى تحاول تفسير ما عجزت عنه النظريات السابقة.

---

(١) انظر في ذلك: المدخل إلى فلسفة العلوم، تأليف د.محمد محمد قاسم. دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٨م، ٨٩-٩٠.

فجاءت نظريات جديدة استبعدت التأثير عن بُعد، التي قال بها نيوتن، وهذا التأثير يحتاج لوسط غير مادي ولا ميكانيكي، بل هو مجال، وبما أنَّ المجالات تختلف تصوراً عن المادة، فإنَّ العامل السببي الأساسي في الطبيعة لم يعد قابلاً للملاحظة المباشرة، وهو مفهوم مجرد[١]، ووحدت بين الكتلة والطاقة، واستبعدت الأثير، وألغت المفهوم اللاهوتي المطلق للزمان والمكان، وكان ذلك على يد ألبرت أينشتين (١٨٧٩-١٩٥٥) مبتكر النظرية النسبية.

وافترض أينشتين أنَّ سرعة الضوء ثابتةٌ بغض النظر عن منبع الضوء، ولذلك استعملها كمرجع ثابت لقياس حركات الأجسام، وقال إنَّ لكل مجموعة إحداثيات زمانُها الخاصّ، وما لم نحدد مجموعة الإسناد التي حددنا الزمن بالنسبة إليها، فليس هناك أي معنى لهذا التحديد. فلا يوجد زمان مطلق في الكون كما افترض نيوتن، وتسلسل الحوادث ليس واحداً عند جميع المشاهدين. ورفض أينشتين أيضاً فكرة المكان المطلق[٢]، ورأى أنَّ المكان ليس سوى نظام للعلاقات بين الأجسام، وأنه لا يمكن تصوره خالياً من الأجسام.

وإذا بدت هندسة أقليدس صحيحة في المسافات الصغيرة، فإنها في المناطق الكبيرة لا بد من إضافة بعد رابع هو الزمان.

واستفاد أينشتين هذا التصور الرباعي الأبعاد من منكوفسكي الذي أشار إلى أنه إذا كانت الظاهرة الطبيعية أو الحادث يتكون من ثلاثة إحادثيات مكانية، فلا بد من إضافة إحداثي رابع زماني، وينتفي الكلام عن مكان مستقل، أو زمان مستقل، وإنما هناك مكان-زمان، أو زمكان لتحديد موضع أي حادث، ومتصل الزمان والمكان لم ينشأ إلا إلى هندسة غير أقليدية، فالهندسة الأقليدية تعتمد على تصور المستقيات، وأن زوايا المثلث

---

(١) انظر: قضايا في الإبيستمولوجيا والمنطق، د. عبد السلام بن مَيْس، شركة النشر والتوزيع-الدار البيضاء، ط١-٢٠٠٠م،ص٤٧.

(٢) قضايا في الإبيستمولوجيا والمنطق، د.عبد السلام بن مَيْس، شركة النشر والتوزيع-الدار البيضاء، ط١-٢٠٠٠م، ص٤٨.

=٢ق (١٨٠ درجة)،ولكن لوحظ من طرف العلماء أنَّ ذلك ليس مطلقاً، فلا بدَّ من اعتماد هندسات أخرى تعتمد على الخطوط المنحنية، سواء كانت مقوسة، كما ذهب لوباتشفيسكي (١٧٩٢-١٨٥٦)، أو مقعرة، كما ذهب ريمان (١٨٢٦-١٨٥٦)[١].

وصار الضوء يسير في خطوط منحنية لا مستقيمة، ويمكن التنبؤ بمقدار الانحناء إذا مرّ الضوء بجانب مادة جاذبة، كالشمس مثلاً.

وكانت فيزياء نيوتن تقبل الآنية المطلقة بين الأحداث المتباعدة في المكان، أما الفيزياء النسبية، فقد فرضت حداً أقصى على سرعات القوى، واعتبرت أنَّ وجود سرعة أقصى يقتضي أن لا يكون مفهوم الآنية بين الأحداث المتباعدة مطلقاً، لقد عرَّف أينشتين الآنية بفضل صفة الثبات والاطراد التي تتمتع بها سرعة الضوء، ويعتبر هذا التعريف صالحا في كل الأنساق العطالية[٢].

الحركات والعلة والمعلول

ومن جهة أخرى، كانت قوانين نيوتن تفترض أنَّ حركة الأجسام ستكون في خطوط مستقيمة ما لم تؤثر فيها قوة ما، فصار دوران الأجسام حول الشمس بواسطة الجاذبية، ولكن في النظرية النسبية لا توجد خطوط مستقيمة أبداً، وصارت حركة الكواكب منحنية حول الشمس تبعاً لطبيعة الفراغ حول الشمس، ولأنَّ حركتها هكذا أسهل شيء تستطيع أنْ تفعله في ظرف كهذا، فلا تكون حركتها بتأثير الشمس، وهكذا تمَّ إلغاء مفهوم القوة والجاذبية (العلة والمعلول)[٣].

وفي الميكانيكا الكلاسيكية كل السرعات ممكنة، فباستطاعة أي فيزيائي أن يربط اتصالاً (بواسطة إشارة ضوئية مثلاً) مع أي نقطة مكانية في لحظة معينة قصيرة، وقد

---

(١) المدخل إلى فلسفة العلوم، ص١١٢.

(٢) قضايا في الإبيستمولوجيا والمنطق، ص٤٨.

(٣) المدخل إلى فلسفة العلوم، ص١١٢.

تساوي الصفر، لكن حسب النظرية النسبية لا يمكن للفيزيائي أن يرسل إشارة سرعتها تفوق سرعة الضوء، فهذا هو الأساس الذي صارت الفيزياء الكلاسيكية تخضع له[١].

المادة

كانت المادة تعتبر ثابتة ودائمة، ولكنها صار ينظر إليها على يد الفيزيائيين الحديثين على أنها مؤلفة من كهارب موجبة وسالبة، بروتونات والكترونات، وقد يجتمعان فيفني أحدهما الآخر، المادة في نهاية الأمر يمكن ردها إلى مجموعات من أحداث تحدث بين حادثتين لا تبعد إحداهما عن الأخرى بُعداً شديداً توجد علاقة قابلة للقياس تسمى الفاصل، والفاصل ما هو إلا التعبير الزماني إذا حللناه مجازاً كان البرهة في الزمان والمسافة في المكان مجتمعين، وهذا يفسر العلاقة الوثيقة بين الكتلة والطاقة، فالطاقة ما هي إلا مادة ذات سرعة عالية جداً، والكتلة ليس إلا طاقة متمركزة ذات سرعة بطيئة[٢].

الضوء

كان في عصر نيوتن نظريتان مختلفتان عن الضوء: نظرية الجسيمات لنيوتن، والنظرية الموجية لهويجنز، اعتقد نيوتن أنَّ الضوء يتألف من دقائق مادية تسير في خيوط مستقيمة، ورأى أنَّ هذه الدقائق أو الجسيمات تخضع في ظاهرة الانكسار إلى الجذب، وقد برر لنا ذلك بأنَّ القول بالموجات لا يفسر لنا سبب انتشار الضوء في خطوط مستقيمة.

بينما كانت نظرية هويجنز الموجية تنظر إلى الضوء على أنه يتألف من موجات، وهذا يجعلها قادرة على تفسير ظواهر الانعكاس والانكسار والتداخل، في حين تعجز نظرية نيوتن عن تفسير ظاهرة التداخل، ولا تقدم تفسيراً علمياً لظاهرة الانكسار[٣].

---

(١) قضايا في الإبيستمولوجيا والمنطق، د.عبد السلام بن مَيْس، شركة النشر والتوزيع-الدار البيضاء، ط١-٢٠٠٠م،ص٤٨.

(٢)المدخل إلى فلسفة العلوم، ص١١٤

(٣)المدخل إلى فلسفة العلوم، ص٨٨.

وكان الفيزيائيون يبنون نظرتهم على فرض الاتصال في الكميات الضوئية، كما كانوا يعتقدون الاتصال في الزمان والمكان.

وأما باعتبار نظرية الكم الحديثة، فقد نشر بلانك في عام (١٨٥٨-١٩٤٧) بحثاً غايته تصحيح الميكانيكا الكلاسيكية، حتى تتناسب مع الحقائق التي نشاهدها، وانتهى إلى أنَّ الإشعاع ذريٌّ في تركيبه، مثل المادة، أي إلى القول بجسيمية الإشعاع، إلا أنه ينبغي ملاحظة اختلاف جوهري، حيث إنَّ هناك اثنين وتسعين نوعاً مختلفاً من ذرات المادة، بينما أنواع الإشعاع المختلفة عددها لانهائي، وتتميز باختلاف أطوال موجاتها، وافترض أنَّ الإشعاع لا ينطلق من المادة على شكل تيار متصل، مثل تيار الماء المتدفق من الخرطوم، بل هو أشبه بطلقات الرصاص التي تنطلق من مدفع رشاش، حيث يطلق الشعاع على هيئة مقادير منفصلة أطلق عليها بلان اسم الكمّات Quanta، وهذا يشير إلى ضرورة التخلي عن فكرة الاتصال، فالتغيرات في الكون لا تتكون من حركات متصلة في الزمان والمكان، بل على نحو ما غير متصلة، وبالتالي لا تخضع لقانون العلية بمعناها المعروف. وقد فرق غيره بين الأجسام الكبيرة، فقال إنه يمكن تطبيق السببية عليها، بخلاف الجسيمات[1].

ومن أهم النتائج التي ترتبت على نظرية النسبية:

١- المكان والزمان كانا مطلقين رياضيين منفصلين عن بعضهما، فصارا في النسبية بعد استبعاد فكرة المطلق، متصلين يكونان متصلاواحدا رباعي الأبعاد.

٢- لم يعد الزمان التاريخي الواحد موجوداً، وهو الزمان الذي يسير في اتجاه واحد لا بديل له من الماضي إلى الحاضر والمستقبل، فإن ارتباط الزمان بسرعة حركة الشيء يعدد الزمان بقدر تعدد المتواليات الزمانية، ولا يوجد مرجع أو إطار دلالة ثابت.

٣- صار الإنسان متغيرا أساسيا من متغيرات أي نظرية أو قانون يتعلق بالطبيعة، وبطريقة موضوعية، ولم يعد في الإمكان تصور أي مفهوم من مفاهيم الفيزياء كالزمان والمكان والحركة، بدون الإنسان أو الباحث.

---

(١) المدخل إلى فلسفة العلوم، ص١١٤-١١٥.

٤- اختفت فكرة المطلق نهائيا من الفيزياء، وانهار أساسها المنطقي وهو فكرة الأثير، وأصبحت كل القوانين نسبية، بمعنى أن كل حقيقة تتوقف على حقيقة ان حقائق أخرى لا بمعنى أنها غير دقيقة.

٥- بعد اعتبار سرعة الضوء ثابتة ظهرت نتيجة من أهم النتائج في النسبية، وهو تكافؤ الكتلة والطاقة، فلم تعد المادة هي المقولة النهائية في الكون، وإنما أصبحت مجرد حالة من حالات مفهوم أشمل هو الطاقة. وترجم أينشتين ذلك في معادلته الرياضية المشهورة: $p = mc^2$، وهكذا اعتبر بعضهم إمكان تحويل ما هو فيزيقي إلى ما هو غير فيزيقي، وأمكن تصور تأثير ما هو غير مادي (كالمجال الكهرومغناطيسي) في الماديّ(١).

وترتب على هذه النتائج أنَّ كثيراً من المفكرين صاروا يفسرونها فلسفياً، أو عقائدياً أو فكرياً، بتفسيرات مختلفة، بحيث اشتهرت عند الرجل العاميّ، وصار يروّج لها في الأفلام والحكايات والقصص الروائية، فيدخلونها في محاولات لتقديم حلول لمشكلة القضاء والقدر، أو الاختيار والجبر، ومشكلة العلة والمعلول، ومشكلة معرفة المستقبل، أو السفر في الماضي والمستقبل، أو الاتصال بين المجردات والماديات، والتأثير المتبادل بينهما، وهكذا.

فقد لقيت هذه النظرية قبولاً عاماً من الفلاسفة المثاليين لنزعتها اللامادية الظاهرة، ولتأكيد مكانة الإنسان في الكون، وأثره الذي لا يمكن التغافل عنه في حقيقة مجريات الحوادث الكونية.

وبعض المثاليين هاجمها بعنف، لأنها أفسدت التصور الكيفي للزمان، واستبدلت به زماناً كمياً جافاً، أضف إلى ذلك ما تأوله البعض من أنَّ تعدد المتواليات الزمنية يشكل خطورة على الحرية الإنسانية.

أمّا الفلسفات المادية؛ فقد هاجمت النظرية النسبية، وبخاصة بعد استبعادها مفهوم

---

(١) انظر: فلسفة العلوم، د. بدوي عبدالفتاح محمد، دار قباء الحديثة-القاهرة، ط٢٠٠٧م، ص٢٤٥-٢٤٦، باختصار.

المادة كحقيقة مطلقة، لذلك سارع عدد من المفكرين السوفييت الناطقين بلسان الحزب باتهام النسبية بأنها نظرية رجعية دوجماطيقية (قطعية)، تعود بالعقل الإنساني إلى عصور الروحانيات والتصورات الميتافيزيقية، فغالبية المفاهيم التي بنيت عليها هذه النظرية لا تمتُّ إلى عالم المشاهدة بصلةٍ، وإنما هي مجرد تصورات نظرية. وبعضهم حاول تأويلها لتتفق مع المقولات المادية العلمية، فنقدوا قول أينشتين بأنَّ سرعة الضوء ثابت بأنه عودة إلى المطلق من أبواب خلفية[١].

وممن انتقد النسبية الفيلسوف برجسون من جهة أنَّ الزمان المرتبط بالمكان يدور في الإطار الكميّ الرياضيّ، مبتعداً عن الزمان الحيوي الذي يميل إلى القول به في فلسفته التطورية[٢].

وأما علماء الدين ورجاله، وخصوصاً الغربيين منهم، فقد اختلفوا في تأويل النظرية، فاعتبرها بعضهم مؤيدة ونصراً عظيماً، من جهة إنها تجيز تأثير اللامادي في المادي (الطاقة في الكتلة)، وذلك بغض النظر عن صحة هذا التفسير، فهذا يؤكد وجود كائنات لامادية تؤثر في الإنسان، ويكفي إمكان تحول المادي إلى اللامادي ليؤيد ذلك مفاهيم الدين، من النظرة نحو النفس المجرّدة، وعودتها وحشرها وبعثها مرة أخرى وعدم فنائها بعد موت الإنسان وتحلل جسده.

ومن جهة أخرى، رفضها بعض المتدينين باعتبارها نظرية شيطانية تؤدي إلى تقويض المجتمعات الصالحة، لأنَّ هذه النظرية تؤدي إلى تقويض انسجام حياة الإنسان مع الطبيعة، لأنها تطرح علينا مفاهيم نعجز عن فهمها، ولأنها ضارة أخلاقياً، حيث تجعل الأخلاق نسبية، ولأنها تنسف الأساس المنطقي لأي نظرية في الأخلاق بما تشيعه من روح الجبر ونفي حرية الإنسان، وبالتالي نفي المسؤولية[٣].

---

(١) انظر: **فلسفة العلوم**، د. بدوي عبدالفتاح محمد، دار قباء الحديثة-القاهرة، ط٢٠٠٧م، ص٢٤٧-٢٥٢، باختصار.

(٢) **فلسفة العلوم**، ص٢٥٣.

(٣) **فلسفة العلوم**، د.بدوي عبدالفتاح محمد، ص٢٥٣-٢٥٥.

واعتبرتها بعض الفلسفات المثالية الدليل الظاهر على أنَّ للإنسان التأثير القوي في الوجود الخارجيّ، وأنَّ له دوراً كبيراً في موضوعيته، وأنَّ الإنسان ليس مجرَّد مشاهد وملاحظ لا دخل له بما يشاهده، وهذا كلُّه خلافاً لما تقوله المادية الصرفة[١].

واحتجت المثالية بحجج:

أولاً: إنَّ النسبية تدلُّ على أنَّ الواقع رباعيّ الأبعاد، والحسُّ يعطي أنَّ الواقع ثلاثة أبعاد، فالواقع الحقيقي ليس مادياً.

والجواب من طرف الماديين: كلمة الواقع استخدمت بمعنيين مختلفين، فالأول هو الواقع التجريبي، والثاني الواقع غير التجريبي المتعلق بالمسافات الهائلة، والموصوف بأنه ذو أبعاد أربعة، الواقع ذو السرعات الهائلة الذي لم نتوصل إليه بعد، فيقول الماديون: ما يزال الواقع الوحيد مادياً لا مثالياً ولاعقلانياً.

ثانياً: ما دام من الممكن تأثير غير المادي في المادي، فهذا يتيح مجالاً خصباً للمثالية وتأثير الفكر في الواقع الخارجي.

والجواب: فهي تقوم على سوء استخدام لكلمة الحس المشتركcommon sense، أو الإدراك العادي، فنحن تعوّدنا على إطلاق (مادي) على كل ما هو عيني يدرك بالحواسّ، ومن ثَمَّ فكل شيء لا يتصف بهذه الصفات كالموجات الكهرومغناطيسية أو انحناء المكان الزماني يعتبر لامادياً، ولكن اللامادي إنما تنفي صفة عن موضوع ما، ولا تثبت له صفات أخرى، فاللامادي خارج عن نطاق معرفتنا، ولا يجوز لنا الحديث عنه.

ثالثاً: احتجَّ المثاليون أنَّ نظرية النسبية لا تتكلم عن حركة الموضوعات الفيزيائية الموضوعية، بل عن الانطباعات العقلية التي تتركها الحركة في ذهن الملاحظ.

والجواب: أنَّ المقصود بالملاحظ ليس له أي دلالة إنسانية، كما يتصور ذلك المثاليون، كالقول بالذاتية أو العقلانية أو هيمنة الإنسان على الطبيعة، وإنما الملاحظ بكل

---

(١) فلسفة العلوم، د.بدوي عبدالفتاح محمد، ص٢٥٨.

بساطة الموضع أو النقطة المكانية الزمانية التي يتم منها الرصد، وحيث إنَّ عملية الرصد يقوم بها الإنسان، فقد أُسيء فهم الكلمة، وظُنَّ أنها راجعة لأمور إنسانية محضة، فالمقصود بالإنسان ليس عقله، بل موضعه وسرعته[١].

وتلقاها بعض السياسيين بالحبور والسعادة، لأنها تمنح الإنسان الحرية والفردية المنشودة، وتناصر النظم الديمقراطية ضد النظم الدكتاتورية، من حيث اشتمالها على الاحتمال، وعدم القطع في كل الأمور، بخلاف مبادئ فيزياء نيوتن الصارمة[٢].

تعليق على ما مضى

بغض النظر عن مدى الصواب أو الخطأ في النظرتين؛ التقليدية (نيوتن)، أو النسبية (أينشتين)، أو الكوانتم، فإننا نهدف في هذه اللحظة إلى إظهار كيف أنَّ هذه المقولات والنظرات المتعلقة بالعلم ربما يكون لها آثار في التصورات العقدية التي يعتقد بها الإنسان، فلو فرضنا أنَّ بعض الاعتقادات تناقض ما تأكد برهانه في العلم الحديث، فإنَّ أصحاب هذا الاعتقاد سيواجهون ظروفا صعبة أمام العلماء، وسوف يتلقون من الانتقادات التي تتناثر عليهم من كنانة العارفين بالعلم الحديث ما لا قبل لهم به.

وأنا وإن كنت لا أعتقد بكل ما أورده العلماء من تفاسير النظرية النسبية، فإنَّ في بعضها مبالغات، وأرى أنَّ بعضها الآخر لا يمكن أنْ يقبله عقل. ولكن المقام هنا لا يسمح أن نناقش بتفصيل تلك الآراء مع كثرتها، وخروجها عن ما نحتاج إليه في هذا البحث، ولعلنا نتفرغ إلى ترسيم الرأي الذي نراه أقرب إلى الصحة في هذه المسائل في وقت لاحق.

تأملات من وجهة نظر كلامية

ترى هل يختلف الأمر لو تبنينا كون الزمان والمكان مطلقين، وأنهما مستقلان عن الكون الحادث، وليس لهما علاقة به مطلقاً، بل إنه يحدث في ظرفهما، كما يتخيَّل نيوتن،

---

(١) **فلسفة العلوم**، د. بدوي عبد الفتاح محمد، ص٢٥٩-٢٦٢، باختصار مع توضيح.

(٢) **فلسفة العلوم**، د. بدوي عبد الفتاح محمد، ص٢٥٥-٢٥٦.

وكما كان يقول بذلك بعض قدماء الفلاسفة، وتبعهم على ذلك بعض المتكلمين مثل ابن تيمية وغيره، الذين قالوا إنَّ الزمان لا بداية له، ولما كان الله تعالى خالقاً، فإنه يستحيل أن يمرَّ عليه لحظة زمانية لا يكون فيها خالقاً، واعتبر ذلك نقصاً يجب تنزيه الله تعالى عنه، وكذلك مشى ابن رشد المتفلسف على طريقة أرسطو في الطريق نفسه، بل إنَّ ابن تيمية هو الذي استفاد هذه الفكرة من ابن رشد لا العكس، كما هو معلوم.

لو فرضنا أنَّ الزمان لم يكن ثُمَّ كان، وأنه مجرد نسبة بين متغيرين، وأنه لا تغير إلا في عالم الحدوث. وقبل هذا العالم، لو صحَّ لنا أن نفرض ذلك، وهو صحيح، فإنه لم يكن شيء ذو تغير، لم يكن إلا الله تعالى، وهذه القبلية ليست زمانيةً أبداً، لأنَّ الزمان إنما حدث بحدوث العالم المشاهد، وكذلك قلنا الأمر نفسه فيما يتعلق بالمكان أيضاً، فقلنا: لم يكن مكان إلا عندما خلق الله تعالى العالم، فقبل خلق العالم المشاهد لم يكن أينٌ، لأنَّ الأين مقولة نسبية يؤخذ في حقيقتها نسبة المتمكن أو الجسم في المكان، ولم يكن قبل خلق العالم ثَمَّة أجسام، فلم يكن بالطبع مكان.

لقد نتج عندنا تصوُّران، كما نرى، بناء على الفرضيات التي فرضناها، التصور الأول يستلزم بالذات كون الله تعالى خالقاً منذ الأزل، وأنه لم يكن حادث إلا وقبله حادث آخر، ويستلزم بالضرورة أموراً أخرى تتعلق بعلاقة الله تعالى بالعالم المتمكن في حيز معين من المكان اللامتناهي، الذي يسمِّيه بعضهم بالفراغ العدمي، يريد أنه مكان لا يشغله شيء من الموجودات الحادثة، وهو الفراغ الممتد خارج العالم. فإذا قال هذا القائل أيضاً: إنَّ الله تعالى له حدٌّ، وله امتدادات في الأبعاد، للزم بالضرورة أنْ يكون للإله نسبة في المكان من العالم، ولزم أنْ يكون في جهة من العالم بلا ريب، ولزم أنْ يكون محدوداً في ذاته، وبالتالي فهو في حقيقته من جنس حقيقة العالم المشاهد، وإن اختلفت هويته المتحقّقة عنه.

إننا نرى أنَّ ذلك كله لازمٌ لزوماً ضرورياً لكل من قال بالمقولات السابقة المفروضة.

وقد يزيد بعضهم فيقول: إنَّ الإله إن كان بسيطاً لا تركيب فيه، وهو بالضرورة غير قائل بالجسمية للإله، فإنه يضطر إلى القول إنَّ صدور العالم عن الإله لا بدَّ أنه كان بالضرورة والعلة، وأنَّ العالم قديم بالذات، وأنَّ الإله ليس له اختيارٌ في إيجاد العالم، أو بعبارة أصحَّ في صدور العالم عنه.

أمَّا إن كان هذا القائل قائلاً مع ذلك بأنَّ الإله ذو تركيب ولو بالوهم، بأنْ يكون له امتدادات في الأبعاد، فإنه ينفي البساطة بالمعنى السابق الذي يقول به الفلاسفة، وعلى ذلك يستحيل عنده أنْ يقول بأنَّ العالم صادر عن الإله بلا اختيار، ولو من باب اللفظ فقط، فإنَّ الموجب لذلك القول كان تلك البساطة بالصورة التي افترضها الفلاسفة، وهذا القائل لم يلتزم بها، فلم يضطر إلى التصريح باللوازم التي يلتزم بها الفلاسفة. ولكنه لما كان قائلاً بأنَّ الزمان كان ممتداً بلا بداية قبل وجود العالم، ولما كان الإله عنده يشغل حيزاً معيناً من الفراغ اللانهائي المحيط بالموجودات كلها، لزمه بالضرورة أنْ يحاول تخريج مشكلة أن الإله كان موجوداً منذ زمان لا نهاية له، وهو غير مخالف بالفعل أيَّ أمر مطلقاً، لا هذا العالم، ولا عالم غيره.

فهذه المشكلة قد بحث فيها ابن تيمية ومن يمشي على منهاجه، فاضطروا إلى القول بأنَّ الإله لا بد أنْ يكون قد خلق قبل هذا العالم عالماً آخر، وقبل ذلك الآخر عالماً آخر، وهكذا ما دام الزمان، فإنه يستحيل أنْ يكون الإله عنده خالقاً بلا خلق، فهذا مناقض لكمال الإله، كما يزعم.

وقد وقع بعض الفلاسفة والفيزيائيين في هذا الأمر، حيث افترضوا أنَّ الزمان ممتد من الجهتين امتداداً لا نهائياً، وأنه مطلق، كما المكان، فوقعوا في إشكالات لم يستطيعوا حلَّها، واعتبرها بعضهم من مناقضات العقل المجرَّد التي لا يمكن حلُّها، والتحقيق أنَّ الحل موجود، ولكن لم يستطع حلَّها بناء على بعض الفروض التي افترضها، وسلّم لها، واعتبرها أموراً مطلقة.

وفي ذلك يقول ستيفن هوكنج مقارناً بين الزمان في تصور نيوتن، ذلك التصور

الذي اعتمد عليه الفيلسوف كانط، وتوصل إلى نقيضته العقلية تلك: «أعطى لنا إسحق نيوتن أول نموذج رياضي للزمان والمكان في كتابه (المبادئ الرياضية) الذي نشر في ١٦٨٧م. شغل نيوتن كرسي لوكاس للأستاذية في كيمبردج الذي أشغله أنا الآن، وإن كان هذا الكرسي وقتها لا يعمل بالكهرباء[١]، كان الزمان والمكان في نموذج نيوتن يشكلان خلفية تقع فيها الأحداث، ولكنها لا تتأثر بها. والزمان منفصل عن المكان، ويعد خطاً واحداً أو كمسار السكة الحديد، الذي يكون لا نهائياً في كلا الاتجاهين، والزمان نفسه يعد سرمدياً، بمعنى أنه وجد، وسيظل موجوداً للأبد. وفي تباين مع ذلك؛ يعتقد معظم الناس أنَّ الكونِ الفيزيقي قد خلق على حالته الراهنة تقريباً منذ آلاف معدودة من السنين، وأثار هذا انزعاج فلاسفة مثل المفكر الألماني إيمانويل كانط، إذا كان الكون قد خلق حقاً، فلماذا كانت هناك فترة انتظار لانهائية قبل خلقه[٢]؟ ومن الناحية الأخرى إذا كان الكون موجوداً دائماً [أي منذ الأزل]، فلماذا لم يحدث من قبل كل ما سوف يحدث، بما يعني انتهاء التاريخ، وعلى وجه الخصوص لماذا لم يصل الكون إلى التوازن الحراري، حيث يكون كل شيء في درجة الحرارة نفسها؟ سمى كانط هذه الظاهرة بأنها مناقضة العقل الخالص، لأنَّ هذا بدا له تناقضاً منطقياً لا حلَّ له. ولكن هذا كان تناقضاً فحسب في سياق النموذج الرياضي النيوتوني، حيث الزمان خطٌّ لا نهاية له»[٣]، وأشار بعد ذلك إلى طريقة حلِّ هذا التناقض وتصويب التصورات المفترضة للزمان والمكان، كما سنذكرها من بعد.

---

(١) يشير هوكنج إلى نفسه، حيث إنه مقعد لا يستطيع تحريك جسمه، ولا أي عضو من أعضائه.

(٢) وضح علماء أهل السنة أنه لا يوجد زمان أزلي قبل العالم، بل هذا الزمان الأزلي مجرد زمان موهوم مفترض في الوهم لا حقيقة له خارجا. وأما افتراض إيمانويل كانط الزمان تصورا قبليا في الذهن البشري، وقالبا أو مقولة من المقولات فهو غير مسلم، فالزمان عند أهل السنة منتزع من تصور التغيرات وليس أمرا قبليا لا يعمل الذهن البشري إلا من خلاله وبناء عليه.

(٣) **الكون في قشرة جوز**، شكل جديد للكون، ستيفن هوكنج. ترجمة د.مصطفى إبراهيم فهمي. عالم المعرفة ٢٠٠٣م. ص٣٩.

أمَّا الذين نفوا وجود الزمان اللانهائي السابق، والمكان اللانهائي المحيط الفارغ الذي لا يشغله موجود، وكذلك نفوا كون الإله مركباً ومتحيزاً وممتداً في الأبعاد، لم يلزمهم ما لزم الفريق الأول ولا الثاني، فقد كان بإمكانهم حسب مقولاتهم التي يعتمدون عليها أنْ يقولوا إنَّ الإله لما لم يكن بسيطاً بمفهوم الفلاسفة، لم يجب أنْ يصدر عنه شيء من الموجودات بلا إرادة منه، فإنه مريد لكل ما يفعل، ولما لم يكن قبل العالم زمان، إذ الزمان حادث بحدوث العالم المتغير، لم يكن الإله موجوداً في زمان أصلاً، ولا في مكان بالضرورة.

وهكذا؛ فإنَّ السؤال الذي يرد إلى أذهان بعض المجسمة، وهو أنَّ الإله قد مرَّ عليه ما لا نهاية له من الزمان لم يكن فيه خالقاً، ثمَّ خلق العالم في لحظة زمانية معينة، إنَّ هذا السؤال والإشكالية لا ترد أصلاً على قول هؤلاء، لأنَّ الزمان إن فرضوه قبل العالم فهو موهوم، وكذلك المكان إنْ فرضوه فهو بُعْد موهوم لا تحقُّق له أصلاً، بخلاف القائل بأزلية الزمان، ولا نهاية المكان.

ولو قلنا على طريقة هؤلاء: إنَّ الإله لم يخلق شيئاً قبل خلق العالم، لما كان في ذلك ما ينتقص من قدرة الإله، أو يقدح في كماله، فإنَّ الخلق لا بدّ أن يكون بقدرة الإله وإرادته، ولو كان بغير ذلك فإنَّ ذلك نفسه يقدح في كمال الإله، فلو أراد الإله أن يخلق هذا العالم فقط، لما كان هناك مانع عقلاً ولا فعلاً، ولو لم يرد أنْ يخلق العالم لما كان هذا مؤدياً إلى نقص ولا قدح في كمالات الإله.

أمَّا قول من قال: إنَّ الزمان الذي مرَّ على الإله قبل خلق العالم كان لا يخلق فيه شيئاً، فإنا نجيب عن هذا الإشكال المبني على سوء تصوُّر: لم يكن هناك أصلاً زمان قبل العالم حتى تفرض أنه مرّ على الإله أوقات لا نهاية لها لم يكن فيها خالقاً.

ولذلك قال ستيفن هوكنج: «الزمان كما يوجد في نظرية نيوتن يكون مستقلاً عن أيِّ شيءٍ آخر، ومن الناحية الأخرى، نجد في النسبية العامة أنَّ الزمان والمكان، لا يوجدان على نحو مستقلٍّ عن الكون أو أحدهما عن الآخر، فهما يتعينان بقياسات من

داخل الكون، مثل عدد ذبذبات بلورة كوارتز في ساعة، أو مثل طول مسطرة، ومن الممكن تماماً أنْ نتصور أنَّ الزمان عند تعيينه بهذه الطريقة، من داخل الكون، ينبغي أن تكون له قيمة بحد أدنى وحد أقصى، وبكلمات أخرى أنْ تكون له بداية أو نهاية، ولن يكون هناك أي معنىً لأن نسأل: ما الذي حدث قبل البداية أو بعد النهاية؟ لأنه لا يمكن تعيين أوقات كهذه»[١]، ثم ذكر هوكنج كيف أنه «أهمل مقولة كانط باستقلال مقولة الزمان، وأدّى بحث له إلى إثبات أنَّ الزمان له بداية، وأنَّ هذا الأمر إنْ أزعج كثيراً من الفيزيائيين، ولكنه أسعد القراء المتدينين الذين يؤمنون بوجود فعل من خلق، فها هو يثبت ذلك علميا»[٢]، وإنْ كان هوكنج يذهب إلى ما لـخّصناه، لأنه يعتقد بإمكان وجود المادة من العدم بدون الاحتياج إلى فاعل غير المادة، بل إنه يعتقد كما صرَّح به في بعض بحوثه المتأخِّرة بصدور الوجود عن العدم بواسطة آليات ذاتية للعالم نفسه، وهذا إلحاد وإنكار لوجود الخالق، كما لا يخفى.

وكذلك يقال في مفهوم المكان.

فإنَّ القائل بأنَّ الإله متحيز، وأنَّ المكان الذي لا يشغله شيء لا نهاية له، فإذا شرع هذا الناظر في مسألة الخلق، أي خلق هذا العالم المشاهد المتحيز بالذات، لوجب عليه أنْ يجيب عن السؤال الضروري الورود عليه، وهو: أين خلق الإله هذا العالم المتحيز، والحال أنَّ الإله نفسه متحيِّز وله حدودٌ أيضاً؟ فإنَّ الجواب بالضرورة، أنَّ الإله لم يخلق العالم داخله، بل يجب أن يخلق العالم خارجه، والدخول والخروج هنا يراد بهما الخروج والدخول في الحيز أو المكان، فهذا القائل إذن يلزمه القول: إنَّ الإله إنما خلق العالم في حيز خارج الحيز الموجود هو فيه، وحينئذ لا بد أن يسأل هذا القائل أيضاً نفسه سؤالاً لازماً بعد ذلك، وهو: في أي جهة بالنسبة إليه يمكن أنْ يخلق الإله هذا العالم المتحيِّز؟ والجهات الحيوانية الممكنة عقلاً ستُّ جهات كما هو معلوم، ومهما كانت الجهة التي يختار هذا الناظر أنَّ الإله قد خلق العالم فيها بالفعل، فإنه لا يجوز له أن يمنع منعاً عقلياً إمكان أنْ يخلق

---

(١) الكون في قشرة جوز، ص٤٠.

(٢) انظر: الكون في قشرة جوز، ص٤٥، بتصرف قليل.

العالم في أي جهة من الجهات بالنسبة إلى الإله، وإنما المانع الوحيد الممكن هنا، هو ما يليق وما لا يليق بالإله عند هذا الناظر، أعني هل يليق أنْ يقال: إنَّ الإله قد خلق العالم فوقه، أو على يمينه، أو على يساره... إلخ.

إنَّ الجواب المعهود من قبل هؤلاء المجسِّمة أنهم قالوا: إنَّ الإله قد اختار أن يخلق العالم تحته، ليكون هو فوقه بالجهة والمكان، لأنَّ هذه النسبة هي النسبة الوحيدة اللائقة بالإله.

ولا نفهم معنى كونها لائقة، فإنها نسبة عدمية، لا حقيقة لها في نفسها، وما دام لا حقيقة لها في نفسها، فإنَّ المنع من تحققها بالنسبة إلى الإله لا بدَّ أن يكون راجعاً إلى الاختيار المحض، لأنها في نفسها لا ترجِّح أمراً دون أمر إلا بالعرف البشري الذي يقول إنَّ جهة الفوق أشرف من التحت، وهذا العرف إنْ نفع في مجال الاستعمال البشري، فأنى له أنْ يصحَّ ويستقيم عند الكلام في الأحكام الإلهية.

وهكذا نرى أنَّ الخائض في هذه المسائل معتمداً على المقولات المذكورة، لا بدّ أن يقع في إشكالات وتحكُّمات كثيرة. وملاحظة هذه التحكمات هي التي تساعد البشر على التمييز بين القول الصحيح والقول الذي لا يصحُّ ولا أصل له إلا مجرد التحكم، فيكون هذا الإدراك مساعداً لهم على الترجيح بين الأقوال والآراء.

نستطيع أنْ نرى مما مرَّ أنَّ المقولات والتصورات العامة التي ينطلق منها الإنسان، لا بدّ أن تقيده في الأجوبة التي يتبناها من بعد، سواءً في مفهوم الإنسان، أو في الأحكام التي ينسبها إلى الإله، وما يترتب على ذلك من لوازم. ومن هنا فقد ينشأ -وقد نشأ بالفعل- خلافات في مسائل الاعتقاد، والتصورات الكلامية. فنشأت مذاهب المجسمة ومذاهب المنزهة في هذا المجال.

وما أردنا مما ذكرناه إلا التمثيل، ولو بهذا القدر من الإجمال، على أنَّ الخلاف في المقولات العامة التي ينطلق منها المفكرون تؤثر بلا ريب في عقائدهم، وبالتالي تؤثر في سلوكهم، ومواقفهم من هذا العالم، وممن يسكن فيه.

ولولا أنَّ بعض الناس قد قَصُرت عقولهم، أو دفعهم دافع التعصب عن إدراك هذه التلازمات؛ لما أبعدنا النجعة لو قلنا: إنَّ إدراك هذا الحكم في حيز الأمور القريبة من البداهة.

لو عرفنا الآن أنَّ نظرية المكان المطلق والزمان المطلق اللانهائيين، قد صارت بعيدة القبول من قبل العقلاء والعلماء، كما رأينا من بعض النقول لبعض المتخصصين في مجال العلوم، فإننا نستطيع أيضاً أن نتخذ من ذلك كله معياراً -إلى حدٍّ ما- لنزنَ به بعض الأفكار التي أشرنا إليها.

ومن ذلك نعرف لماذا أدرج المتكلمون البحث في المقولات في مباحث الأمور العامة في مقدِّمات كتبهم الكلامية، ولماذا حرَّروا خلافاتهم مع الفلاسفة تحريراً دقيقاً، ونعرف كذلك مدى سذاجة عقول المجسِّمة وأذنابهم في هذا الزمان، أعني من ذهبوا إلى أنَّ كل موجود فهو إمَّا جسم أو قائم بجسم، لم يفرقوا بين موجود ممكن جائز، وبين موجود واجب الوجود، بل عمَّموا هذا الحكم تعمياً، فلا الكلام ولا الفلسفة والفيزياء والعلوم الطبيعية تنصرهم، فضلاً عن نصوص الشريعة القاطعة.

تمهيد
فائدة تعلم المقولات

معلومٌ أنَّ أوّلَ من كتب في علم المقولات هم الفلاسفة الأوائل، ولما كانت المقولات تعكس نظرة الفيلسوف إلى الكون، بأيِّ شكل يعتقده، وتدلّ على كيفية فهمه للوجود، فإنّ علماء الإسلام من المتكلمين والمناطقة لم يتابعوهم في كل شيء، بل نقدوا هذا العلم، ونظروا فيه، وخالفوهم في أمور، سوف نشير إلى بعضها في الشرح، وقيدوا ما ذكروه في بعض الأحيان، واستدركوا عليهم معاني ومباحث لم تخطر لهم على بال، وسوف نورد إشارات إلى ذلك في هذا الشرح.

والشروع في علم المقولات كالمنطق مفيد مطلوب، لأنه من الأمور ذوات البال التي ينتفع بها في العلوم، وكل ما كان كذلك فإنه مرغوب فيه شرعاً، ويتفاوت ذلك بحسْب شدة فائدته وأهمية مسائله.

ولا يقال: إنَّ هذا العلم ممنوع من دراسته، لأنه اختلف فيه، كالفلسفة هل يجوز دراستها وتعلمها أو لا؟ لأنَّ ما مُنع من دراسته في الفلسفة إنما هو المخالف لأمور الدِّين، ثُمَّ إنَّ تعلُّمها غير ممنوع منه جميعُ الناس، بل إنَّ الواجب أنْ يعرفه بعض العلماء الذين تقوم بهم الكفاية في الردِّ على ما خالف منها الدين، فهذا القدر منه مرغوب فيه، ومطلوب، فإنه إن كان العلم بعقائد الكفار لازماً لمعرفة الردِّ عليهم وكيفية محاورتهم، وقد جاء ذلك كله في الكتاب الحكيم، فهل يمنع من تعلم علم المقولات الذي يشتمل على فوائد؟ فلا يقال: إن المقولات غير نافعة، فإنا نبين ذلك لتزول الشبهة. فالمنع الوارد

على الفلسفة ليس متعلقاً بجميع المسائل، ولا بجميع الناس كما هوواضح. وعلى هذا استقر المحققون من العلماء، خلافاً لمن عمَّمَ النهيَ عن النظر في كتب الفلسفة.

ثمَّ لنا أنْ نقول إنه لم يرد عن أحد المنع عن هذا العلم من حيث هو مسائل تبحث في موضوع معين، والنهيُ الإجمالي عن الفلسفة لا يستلزم النهي عن جميع ما تصدق عليه الفلسفة، فيكون الاختلاف في مجموع من حيث اشتماله على جزء معين من المسائل المندرجة فيه، لا في جميع المسائل. ومحطُّ الخلاف الجلل في الفلسفة إنما هو العلم الإلهي لاشتماله على العقائد الباطلة المصادمة للشرع.

قال العلامة العطار: «وإن أردت تحرير محلّ النزاع، فأصغِ لما يلقى إليك، وهو: أنَّ القول بتحريم علم الحكمة على الإطلاق مجاوزة في الحدِّ ومجازفة، وذلك لأنَّ الحكمة تنقسم أولاً وبالذات إلى علمية وعملية، والثانية تنقسم إلى علم تدبير المنزل، وعلم السياسة، وعلم الأخلاق، وهذه الأقسام الثلاثة لم يشتغل بها أحد من أهل الإسلام، إذ مرجعها لأحكام عملية، وقد أغنت الشريعة الغرّاء عنها، وأما العلمية فهي أقسام ثلاثة: إلهيات، ورياضيات وطبيعيات، وكل من هذه الأقسام الثلاثة له أصول وفروع، فيندرج في الرياضيات علم الحساب بسائر أقسامه، وعلم الهندسة، والمساحة، وغيرها، وأي عاقل يقول بحرمة هذه العلوم مع توقف كثير من الأحكام الشرعية عليها توقّفاً ظاهراً، واحتياج الناس إليها في أمور معاشهم، كعلم الأبنية واستخراج الماء والمناظر، وغيرها من فروع العلم الرياضي. وأما الطبيعيات فمنها الطبّ والتشريح وغيرهما، وهما من أنفع العلوم التي لا يستغني عنها أحد، فهذه العلوم كلها من فروض الكفاية، فثبت أنَّ قسمين من الحكمة وهما الطبيعيات والرياضيات لا يخرجان عن فرض الكفاية، أو الإباحة في البعض، فَعَمَّ السم الناقع والضرر الصرف في الإلهيات، فإنها محل دسائس القوم، وحصن كفرياتهم، ومحل مخبآتهم، والقول بأنَّ الخوض فيها حرام على الإطلاق مجازفة أيضاً، بل الحقُّ التفصيل، وهو أنه إنْ كان الخائض فيها متضلِّعاً من الكتاب والسنة ذكي الفطنة، وقصد بالنظر فيها التقوِّي على ردِّ شبه المبطلين، وإدحاض عقائد الزائغين، ومعرفة الاصطلاحات التي استحدثها المتأخرون من علماء الكلام، فهذا مما لا يقول بتحريمه

أحد، بل ربما كان من الفروض الكفائية، وليس علم العروض الذي قد ادّعى بعضهم أنه فرض كفاية معلّلاً له بأوهى علّة، في الفرق بين الشعر والكلام المعجز، بأولى من هذا العلم الذي يكتسب به الإنسان قوة على ردّ الشبه ونصر العقائد الحقة، وعلى هذا يحمل خوض العلماء المتقدمين كالفخر الرازي، وحجة الإسلام الغزالي، وغيرهما ممن لا يحصى من جهابذة العلماء وأفاضل العظماء، فأمّا إنْ كان غبيَّ الذهن بليد الفكر ساذج الطبع، ليس عنده من العلوم الشرعية ما يهتدي به عند الخوض في ظلم الشبه، فهذا وأمثاله يحرم عليه النظر فيها، وإذا تمهَّد هذا فنقول:

إنَّ مباحث المقولات ليست من الأمور التي احتوت على عقائد زائغة، فإنَّ الخوض فيها كالخوض في علم المنطق الخالي عن الشبه، ولا يشكُّ أحدٌ في حِلِّ ذلك، وأنه من الأمور ذوات البال لشدة النفع، وعظم الخطر. ومما يناسب ما قلنا، قول الشيخ العلقمي في شرح الجامع الصغير، قال شيخ شيوخنا: وأجاز بعض العلماء تعلُّم السحر لأحد أمرين؛ إمّا لتبيين ما فيه كفر عن غيره، وإمَّا لإزالته عمن وقع فيه.

فأمَّا الأول؛ فلا محذور فيه إلا من جهة الاعتقاد، فإذا سلم الاعتقاد فمعرفة الشيء بمجرده لا يستلزم منعاً، كمن يعرف عبادة أهل الأوثان، لأنَّ كيفية ما يعمله الساحر إنما هي حكاية قول أو فعل، بخلاف تعاطيه، والعمل به.

وأمَّا الثاني؛ فإنْ كان لا يتمّ كما زعم بعضهم إلا بنوع من أنواع الكفر أو الفسق فلا يحلُّ أصلاً، وإلا جاز للمعنى المذكور، فهذا فصل الخطاب في هذه المسألة. فهذا ما قيل في علم السحر الذي هو محض ضرر، فما ظنُّك بعلوم لا يُنكِر نفعَها، إلا من جهلها.

والنَّجم تستصغر الأبصار رؤيته = والعيبُ للعين لا للنَّجم في الصِّغر

فإنْ قال قائل: إنَّ جماعة من فضلاء المتقدمين وعظماء المتأخرين كالإمام ابن الصلاح والنووي بالغوا في القول بتحريم النظر في العلوم الحكمية، حتى حرَّموا المنطق، لاشتماله على بعض مسائلها، وجماعة آخرون نظروا فيها وألّفوا، واتِّباع أحد الفريقين يوجب القدح في الآخر!

قلنا له: بالتأويل يرتفع اللبس، ويزول الخفاء، وتتضح المحجة، وتقوم الحجة، وحيثُ قدَّمنا على تأويل كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وتأويل كلام رسول الله الذي لا ينطق عن الهوى، فلأيِّ شيء نحجم عن تأويل كلام هؤلاء الأعلام بحمل كل قول على محمل كما أسلفناه لك، وبه يرتفع النزاع بين الفريقين، ولولا ارتكاب هذا التأويل لأدّى مثل هذا الاختلاف إلى خطر أمور كثيرة، ألا ترى ما شنع به الصدر الأول على علماء الكلام الذي هو أساس العلوم الشرعية، ونبراس العقائد الدينية، وانكباب كثير من أهل السنة والجماعة على التدوين فيه، واستفراغ الوسع في تقريره وتحريره، ولكلٍّ من المشنع والمشتغل محمل ومقصد، فأمَّا المشنعون من الصدر الأول، فإنما كان تشنيعهم على طائفة من علماء الكلام اتبعوا أهواءهم وتشبَّثوا بأذيال الفلاسفة، حين نقلت الفلسفة إلى العربية في زمن المأمون، فأدرجوا في كلامهم طائفة من مسائلها لتأييد مقالاتهم الباطلة، وعقائدهم الفاسدة، فهؤلاء وأمثالهم أحِقَّاء بمقالات المشنعين، وأمَّا مثل أبي الحسن الأشعري وغيره ممن تصدى لنصر السنة، فلا يرتاب في حقه أحد، ولا يشنؤه إلا زنديق أو ملحد.

ولما رأى المتأخِّرون من علماء الكلام انتشار كلام الحكماء في كثير من الكتب الكلامية، احتاجوا لإدراجها أيضاً في كتبهم، ليتكلَّموا عليها ردّاً وقبولاً، كما فعل الرازي والغزالي وغيرهما، فهم مضطرون لذلك، فإنها قد دوِّنت في كتب أهل الأهواء، وتقرَّرت واشتهرت، فتعيَّن عليهم نقلها وردُّها لئلا تبقى بعدهم بلا ردّ، فيهول أمرها، ويَعظُم شرها، ويتطاير شررها، قال الشاعر:

عرفت الشرَّ لا للشرِّ لكن لتوقيه ... ومن لا يعرف الشر من الخير يقع فيه

فهمْ مثابون على ذلك ممدوحون على لسان كلِّ أحد إلا من كان جاهلاً بمقاصدهم، ولله درّ الخليل بن أحمد حين لِيْمَ في وضع العروض، قال:

لو كنت تعلم ما أقول عذرتني ... أو كنــت أجهل ما تقول عذلتكا

لكن جهلت مقالتي فعذلتنـــي   وعلمت أنك جاهل فعذرتكا»[١]

وهذا الكلام في غاية اللطف والفائدة، ولذلك لم نمتنع من نقله مع طوله.

وإنَّ علم المقولات يشتمل على بيان الأجناس العالية للوجود، وقد حصل فيها خلاف بين الفلاسفة والمتكلِّمين، وتداولوها بالأنظار، ولا شكَّ أنَّ من المفيد أنْ يطَّلع طالب العلم على ما قاله الفريقان ليعلم الحقَّ والأقرب إلى الصواب، وليعلم الأمر الذي من أجله خالف المتكلمون الفلاسفة في بعض المقولات، فإذا أحاط الطالب بها علماً، وعرف الطريق التي يتوصل بها لتعريفات الحقائق، سَهُل عليه تحصيلها بتلك الطرق، فيستفيد علوماً تصورية بواسطة تلك التعاريف.

(١) حاشية العطار الأولى على السجاعي، ص٧-١٣.



كفاية الساعي في فهم مقولات السجاعي



بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ (١)

المقولات

مفهومها وعددها ووجه ضبطها

١) إنّ المقولات لديهم تُحْصَرُ في العشْر وهْي عَرَضٌ وجَوْهَرُ

---

(١) البسملة باعتبار لفظها مندرجة تحت مقولة الكيف، فهي من الكيفيات المحسوسة، وباعتبار معاني ألفاظها من حيث هي معانٍ، -أي صور ذهنية قُصدت باللفظ- مندرجة فيه أيضاً، لأنها من الكيفيات النفسانية، ومن المعقولات الأولى، فإن نظر لما يعرض لهذه المعاني من الكلية والجزئية مثلاً، كان ذلك العارض من المعقولات الثانية، والفرق بينهما على ما حققه السيد -قدس سره- في حواشي شرح التجريد:

[الفرق بين المعقولات الأولى والمعقولات الثانية]

اعلم أن المعقولات الأولى هي طبائع المفهومات المتصورة من حيث هي هي، وما يعرض للمعقولات الأولى في لذهن، ولا يوجد في الخارج أمر يطابقه كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونظائرها، وكمفهوم الكلي والذاتي وغيرهما يسمى معقولات ثانية، لوقوعها في الدرجة الثانية من التعقل، إذ لا يمكن تعقل الكلية إلا بعدتعقل أمر تعرض له الكلية في الذهن، وليس في الخارج أمر يطابق الكلية، كما أن للسواد المعقول ما يطابقه في الخارج. وإذا تعقل مفهوم الكلية في الدرجة الثانية، واعتبر صدقه على كثيرين عرض لمفهوم الكلي كلية أخرى، وهي في الدرجة الثالثة من التعقل، فبعضهم يسمي نظائرها معقولات ثالثة، وهكذا يثبت معقولات رابعة، وما بعدها. وبعضهم يجعل ما بعد المرتبة الأولى مطلقاً معقولات ثانية، وبالجملة المعتبر في المعقولات الثانية أمران:

أحدهما: أن لا تكون معقولة في الدرجة الأولى، بل يجب أن تعقل عارضة لمعقول آخر في الذهن.

ثانيهما: أن لا يكون في الخارج ما يطابقها، فكل ما يعقل في الدرجة الأولى فهو معقول أول، موجوداً كان أو معدوماً، مركباً أو بسيطاً، وكذا ما لا يعقل إلا عارضاً لغيره، إذا كان في الخارج ما يطابقه، كالإضافات إذا قيل بتحققها في الخارج -كما هو مذهب الفلاسفة، ونحن المتكلمون لا نقول بوجودها في الخارج، بل نقول إنها أمور اعتبارية غير موجودة في الخارج- إما باعتبار كون مدلول لفظ الجلالة ذات الرب تبارك وتعالى، وكذلك الرحمن الرحيم، فمما يجب صون اللسان عن الكلام فيه من مثل هذه الأمور، فإن المقولات أجناس عالية للجوهروالعرض، والواجب تقدس وتعالى يستحيل اتصافه بواحد منها.

مفهوم المقولة

أوّل ما نبدأ به هو بيان معنى المقولة، فالمراد بها من حيث اللغة والاستعمال المنطقيّ: كل ماهية تُقَالُ، أيْ تُحْمَلُ، أي يُخْبَرُ بها.

والمقول يطلق على كلِّ كلِّيٍّ محمول، لكن متى قيل مقولة كذا، أو هذا الشيء من مقولة كذا، إنما يعنون أحد الأجناس العالية المنحصرة في العشرة، أخذاً من قولهم: الشيء متى أطلق ينصرف للفرد الكامل، فحكمة تخصيصها بهذا الاسم عند الإطلاق أنها تصدق على ما صدق عليه جميع الأفراد المندرجة تحتها، كالجوهر مثلاً، فإنه يصدق على الجوهر الفرد، وعلى مطلق الجسم، وعلى الجسم النامي، وعلى الحيوان بخلاف ما تحته، فإنه لا يصدق عليه ولا على ما فوقه، بل كل جنس منها إنما يصدق على ما تحته.

ولا بدَّ من الانتباه أنَّ لفظ الماهية له إطلاقان: الأول أنه يطلق على المركب، والثاني على البسيط والمركب، وها هنا إن أريد به الأول كان إطلاقه على المقولات من باب التسامح، ويمكن استعمال مصطلح المفهوم بدلاً منه.

حمل الكلِّيّ والجزئيّ

لا خلافَ في أنَّ كلَّ كُلِّيٍّ يقالُ، أيْ: يُحْمَلُ، وإنما الخلاف في الجزئي هل يُحْمَلُ أو لا.

الفريق الأول: مَنَعَ حَـمْلَ الجزئيِّ، قال: إنَّ قولك هذا زيد، وإن كان المحمولُ جزئياً لفظاً، فهو كليٌّ تأويلاً، لأنه يؤوّل بمُسَمَّى زيد، والمسمَّى كليٌّ لصدقه على زيد وغيره. وممن قال بذلك السيد في حواشي الشمسية.

الفريق الثاني: أجازوا، فقالوا: بل يُحْمَلُ بدون تأويل. وممن قال بذلك العلامة الدواني، وقال إنها تحمل كالكليات.

ثم خَصَّ هؤلاء -القائلون بجواز حمل الجزئيّ- لفظَ مقولة بالجنس العالي، بحيث متى أطلق انصرف إليه، ونكتة ذلك: أنَّ كلَّ كليٍّ وإن كان محمولاً، إلا أنَّ هذه المقولات أوسع دائرة في الحمل؛ لأنَّ الجنس العالي -كالجوهر مثلاً- يصدق على الجسم، وعلى

الجسم النامي، وعلى الحيوان، وعلى الإنسان، وعلى أفراد الإنسان، صِدْقَ الجنس على أفراده، بمعنى تحققه فيها وحملِه عليها.

وأمَّا كل واحد من هذه الكليات التي اندرجت تحته، فإنما تصدق على ما تحتها، فالجسم مثلاً يصدق على الجسم النامي، وعلى الحيوان، فنقول مثلاً: الحيوان جسم، من قبيل صدق الجنس على أفراده، أي تحققه فيها، ولا يتحقق الجسم في الجوهر بهذا المعنى، فلا يصح أنْ تقول الجوهر جسم، ولا الجسم جسمٌ نامٍ، ولا الجسمُ النامي حيوان؛ لما يلزم عليه من حمل الخاص على العام. وذلك كما يقال: الحيوان إنسان، وهو ممنوع بخلاف عكسه أي الإنسان حيوان، وهو صدق العام على الخاص.

ولما كانت هذه المقولات أوسع مقوليّةً من غيرها، وكان المقولُ هو المحمول، فيشمل أيَّ محمول كان، كان لا بُدَّ من بيان ماهي المحمولات المرادة هنا؟ فالمراد بها هنا الأجناس العالية، فإذا قيل مثلاً: زيد، من أي مقولة؟ معناه: يندرج تحت أي جنس من الأجناس العالية، وجوابه: من مقولة الجوهر، وإذا قيل مثلاً: البياض من أيِّ مقولة، بمعنى يندرج تحت أيِّ جنس من هذه الأجناس؟ فجوابه: إنه من مقولة الكيف. وهكذا.

وقد اتفق الفلاسفة على وضع لفظ المقولة لـ: **الأجناس العالية للموجودات الممكنة لا غير.**

والجنس: هو كليٌّ مقولٌ على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو.

وهو ينقسم إلى أربعة أقسام:

جنس عالٍ: أي لا جنس فوقه، وتحته أجناس، وذلك كالجوهر.

وجنس سافل: أي لا جنس تحته، وتحته أنواع كالحيوان، فإنّ تحته الإنسان والفرس والحمار مثلاً، وهذه أنواعٌ وليست أجناساً.

وجنس متوسط: وذلك كمطلق جسم، وجسم نامٍ، والمراد بكونه متوسطاً أنَّ فوقه جنساً وتحته جنساً، فهو متوسط بينهما.

وجنس منفرد: أي خارج عن سلك ترتيب الأجناس، ويمثلون له بالعقل، بناءً على أنَّ الجوهر ليس جنساً له، وأنَّ أفراد العقول العشرة المندرجة تحته أنواعٌ، فيكون جنساً منفرداً أي لا جنس فوقه، ولا جنس تحته، أمّا إذا قلنا إنَّ الجوهر جنس له، فلا يكون جنساً منفرداً، بل سافلاً إنْ كان ما تحته أنواعاً، أو يكون نوعاً سافلاً إنْ كان ما تحته من أفراد العقول أشخاصاً.

وهذا التمثيل بناء على مذهب الفلاسفة القائلين بالعقول العشرة، وأما على مذهبنا فالعقول باطلة. والحقُّ أنه لا إشكال في التمثيل به على مذهب الخصم وإنْ لم نقرَّه، لأنَّ المثال يبنى على فرض صحته لتقريب المفهوم، لذلك قالوا إنَّ البحث في المثال ليس من دأب المحصلين؛ فإذا فهم المراد فلا يبحث في صحة المثال.

ولك أنْ تقسم الموجودات، فتقول: الموجود في الخارج إن كان وجوده لذاته، بمعنى أنه لا يفتقر في وجوده إلى شيء أصلاً، فهو الواجب، وإلا فالممكن، والممكن إن استغنى في الوجود عن الموضوع، فجوهر، وإلا فعرض. **ولو قيل**: الممكن الموجود إنْ لم يحتج في قيامه -لا في وجوده- إلى محلٍّ يقوِّمه -أي بحيث يُحقِّقُ وجودَه ويجعله ثابتاً وحاصلاً- غير ذاته، فهو الجوهر، وإلا فعرض، لأنَّ الافتقار في الوجود، أيْ تحقق الوجود، ثابتٌ للممكنات كلِّها جواهر كانت أو أعراضاً.

وهذه المقولات أجناس عالية للممكنات، لأنّ الممكن الذي وجوده من غيره إما جوهر أو عرض، فالجوهر مقولة برأسها، والعرض تسع مقولات، وقد نظمها بعضهم بقوله:

عدُّ المقـولات في عشـرٍ سـأنظِمُـهـا ... في بيت شعـر علا في رتبـة فغلا

الجوهر، الكمُّ، كيفٌ، والمضاف، متى ... أينٌ، ووضعٌ، له، أن ينفعل فِعْلا

وأشار بعضهم لأمثلتها فقال:

زيد الطويل الأزرق ابن مالك   في بيته بالأمس كان مُتكى

واعلمْ أنَّ المقولات العشر المذكورة هنا، إنما هي للممكنات الموجودة كما قلنا، فلا يجوز أن يُحْمَلَ أي منها على واجب الوجود، ولا أنْ تنسَبَ إليه جلَّ وَعَلا، ولا يجوز أنْ يندرج شيءٌ ثابت لواجب الوجود -تعالى وتقدس- تحت واحدة منها.

عدد المقولات والخلاف فيه

إنَّ المقولات تُحْصَرُ في عشر، وذلك على رأي المحققين من الفلاسفة ومنهم أرسطو، وهذا هو المشهور، وقيل هما اثنان: الجوهر والعرض. وقيل أربع: الجوهر والكم والكيف والنسبة، وجعلوا النسبةَ جنساً للسبع الباقية التي هي ما عدا الكمِّ والكيف. وخالفَ بعضهم فجعلها خمساً، فَعَدَّ الحركةَ مقولةً برأسها، وبعضهم جعلها مِنْ مقولة أنْ ينفعل، وذهب بعضهم إلى أنَّ مقولةَ أنْ يفعل، وأنْ ينفعل اعتباريّتان، فلا تندرج الحركة فيهما. وكل هذه أقوالٌ ضعيفة.

قال السيِّد في شرح المواقف: «واعلمْ أنَّ انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم، وهم معترفون بأنْ لاسبيل لهم إليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد إلا ظناً ضعيفاً؛ ولذلك خالفه بعضهم، فجعل المقولات أربعاً: الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية، وبعضهم جعلها خمساً، فعد الحركة مقولةً برأسها، وقال: العرض إنْ لم يكن قارَّاً، فهو الحركة، وإنْ كان قارّاً: فإما أنْ لا يُعقل إلا مع الغير، فهو: النسبة والإضافة، أو يعقل بدون الغير، وحينئذٍ: إمَّا أن يقتضي لذاته القسمة، فهو: الكمُّ، أو لا، فهو: الكيف.

وقد صرَّحوا بأنَّ المقولات أجناسٌ عالية للموجودات، وأنَّ المفهومات الاعتبارية من الأمور العامَّة وغيرها، سواءً كانت ثبوتيةً أو عدميةً كالوجود والشيئية والإمكان والعمى والجهل ليست مندرجةً فيها، وكذلك مفهومات المشتقات نحو الأبيض والأسود، خارجة عنه؛ لأنها أجناس لماهيّات لها وحدة نوعية، مثل: السواد والبياض والإنسان والفرس، وكون الشيء ذا بياض، لا يتحصّل به ماهية نوعية. قالوا: وأمّا

الحركة، فالحقُّ أنها من مقولة أنْ ينفعل، وذهب بعضهم إلى أنَّ مقولتي: الفعل والانفعال اعتباريَّتان؛ فلا تندرج الحركة فيهما».

ولا ريبَ أنَّ هذا التوضيح يفيد أنَّ عدد المقولات راجعٌ للاجتهاد، ولا تشنيع على من أنكر بعضها بدليله، أو أتى بمقولاتٍ أخرى لها عدد أو حقيقة أخرى يقترحها لتفسير عالم الممكنات.

وإنَّ كثيراً من الفلاسفة القدماء والمعاصرين فضلا عن المتكلِّمين اجتهدوا في المقولات، فبعضٌ نقص منها وبعضهم زاد، وما يزال الفلاسفة الغربيّون والشرقيون يعيدون البحث فيها لما يترتَّب على ذلك من فائدة عظيمة في تفسير العالم.

أنواع العرض

وأنواع العرضِ عند الفلاسفة تسعةٌ، وهذا لا ينافي كونها أجناساً عاليةً، فلا يقال إنَّ كونها أنواعاً إضافيةً يقتضي أنَّ الجنسَ -وهو العرَض- داخلٌ في حقيقتها، فيكون هو الجنس العالي، لأنه يقال: إنّ العرض بالنسبة إليها عرضٌ عامٌّ، كالماشي بالنسبة للإنسان، وجعلها أنواعاً له باعتبار الحصص المتحقِّقة فيها من العرضِ.

نظيرُ هذا أنَّ الماشي يصدقُ على الإنسان وعلى غيره، وهو عرضٌ عامٌّ له، وفي كلٍّ من الإنسان والفرس مثلاً حصةٌ، أيْ قَدْرٌ مِنَ المشي، فيصح أنْ يقال إنَّ هذه أنواع للماشي باعتبار تلك الحصص.

فإن قلتَ: حيث كان العرض جنساً لها كان هو الجنس العالي، فيكون هو المقولة، ويلزم انحصار المقولات في اثنين فقط، كما قيلَ بذلك.

قلتُ: إنما يتمُّ ذلك لو كان ذاتياً بخلاف العرض، فإنَّ معناه ما يعرض للموضوع، وعروض الشيء للشيء إنما يكون بعد تحقُّق حقيقته، فلا يكون ذاتياً لما تحته من الأفراد، وإنْ جاز أنْ يكون ذاتياً لما فيها من الحصص، كالماشي لحصصه العارضة للحيوانات.

وقال الأصفهاني في شرح الطوالع: «الحقُّ أنَّ العرض ليس بجنس لها، لأنَّ عرضية

هذه الأجناس مفتقرةٌ إلى البيان[١]»، فلم يكن العرض جنساً لها، وإلا لم تكن مفتقرة إلى البيان، «لأنَّ الجنس ذاتيٌّ، والذاتيُّ لا يفتقر إلى البيان[٢]». فإنْ قلتَ: إذا انتفى كونه ذاتياً انتفى كونه جنساً، لأنَّ الجنس من الذاتيات، وحينئذٍ يكون عرضاً عامّاً، وصدقه عليها كصدق الماشي على أفراده، فلا يقال في تلك الأفراد إنها أنواع للماشي، فالفرس والحمار والإنسان مثلاً يصدق عليها الماشي صدقَ العرض العامِّ على معروضه، ومعلومٌ أنَّ هذه الأفراد أنواعٌ مندرجةٌ تحت الحيوان، لا تحت الماشي، فإنَّ النوع إنما يندرج تحت الجنس، كما هو مقرَّر في المنطق.

والحاصلُ أنَّ مقتضى كون المقولات التسع أنواعاً للعرض أنْ يكون جنساً لها، فيكون هو الجنس العالي، ومقتضى ما في المقاصد أنه عرضٌ عامٌّ، وحينئذٍ لا يكون أنواعاً، فَبيْن الكلامين تدافعٌ.

قال العطّار: «يمكن التوفيق بين الكلامين بأنَّ المصنف جعلها أنواعاً باعتبار ما فيها من الحصص التي للعرض، ففي الحقيقة النوع هو الحصص المتحقِّقة فيها، وهذا لا ينافي أنْ يكون مفهوم العرض ليس ذاتياً، بل عرضٌ، كما يؤخذ ذلك من قول المقاصد، وإنْ جاز أنْ يكون ذاتياً لما فيها من الحصص، وتوضيحُ هذا أنَّ الماشي مثلاً، صدقُه على المشي المتحقِّق في الفرس، والمتحقِّق في الحمار، والمتحقِّق في الإنسان، صدقُ الجنس على أفراده، فتكونُ هذه الحصص أنواعاً له، وأمَّا صدقُه على ذات الأفراد باعتبار تحقُّق هذه الحصص فيها، صدقُ العامِّ على معروضه. فتدبر»[٣].

طريقُ حصر الأعراض الاستقراءُ الناقص

والدليلُ الذي اتَّبعوه في حصر الأعراض في تسعة هو الاستقراء الناقص، لأنهم لم يتتبعوا جميع الجزئيات لإثبات الحكم الكليّ، ولهذا كان هذا الحصر قائماً على الظنِّ

(١) مطالع الأنظار على طوالع الأنوار، للأصفهاني، ص٧٢.

(٢) مطالع أنظار، ص٧٢.

(٣) الحاشية الأولى على شرح السجاعي، ص٣٤.

الضعيف، لأنَّ هذا هو ما يفيده الاستقراء الناقص. وسوف نبين فيما يأتي علَّة كون هذا الاستقراء ناقصاً.

قال السيِّد في شرح المواقف: «وهو -أي الاستقراء الناقص- لا يفيد إلا ظنّاً ضعيفاً، ثمَّ لا يخفى أنَّ المفهومات الاعتبارية كالوجوب والإمكان والوجود والشيئية، وكذلك الأمور العدمية كالعمى والجهل ليست مندرجةً تحتها، وكذلك مفهوم المشتقات نحو الأبيض والأسود خارجةٌ عنها، لأنها أجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والإنسان والفرس، وكون الشيء ذا بياض لا يتحصّل به ماهية [نوعية]»، وحينئذٍ فالمشتقات كلُّها خارجةٌ عن المقولات، نعم مباديها تندرج تحت مقولة الفعل، وقسْ على ذلك.

ووجه ضبط الاستقراء: أنَّ العَرَضَ إمّا أن يقبل القسمة لذاته أوْ لا، الأولُ الكمُّ، والثاني إمّا لا يكون مفهومه معقولاً إلا بالنسبة إلى الغير أوْ لا، الثاني الكيْفُ، والأول النِّسْبَةُ، وأقسامها السبعة الباقية، وهي: الأين، والمتى، إلى آخرها.

ومعنى أنْ لا يكون مفهومُ النسبة معقولاً إلا بالنسبة إلى الغير، أي: يحتاج العقلُ في تعقُّله إلى تعقُّل أمرٍ آخر، وهو النِّسَبُ السبعة المذكورة، فإنَّ كلَّ واحد منها يتوقَّف تعقُّله على تعقُّل شيئين، ولذلك سميت نسباً، لأنَّ النسبة لا تُعْقَلُ إلا بين اثنين، مثلاً: الإضافة، كالأبوّة والبنوّة، يتوقَّف تعقُّل معنى الأبوَّة على تعقُّل البنوَّة، وبالعكس؛ والمتى وهو: حصول الشيء في الزمان، نسبة بينه وبين الزمان، فيتوقَّف تعقُّل ذلك الحصول على شيئين، هما: ذلك الشيء والزمان، وهكذا الباقي.

اعتراضان على الحصر السابق: النقطة والوَحدة

اعترض البعض على الحصر السابق بالوحدة والنقطة؛ فقالوا: إنَّ الوحدة والنقطة غير داخلتين في شيء من المقولات العشر، فلا يتمُّ الحصر.

تعريف النقطة: عُرِّفت النقطة بأنها شيء ذو وَضْعٍ لا يقبل القسمة أصلاً، لا فعلاً، ولا فرضاً، ولا وهماً[١].

تعريف الوحدة: عُرِّفت الوحدة بكون الشيء لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الحقيقة، وضدها الكثرة.

قال السيِّد: ولا يذهبْ عليك أنَّ الكثرة المجتمعة من الأمور المختلفة الحقائق، كإنسان وفرس وحمار وجماد، داخلة في حدِّ الوحدة، وخارجةٌ عن حدِّ الكثرة، فالأَوْلى أنْ يقال: الوحدة كونُ الشيء بحيث لا ينقسم[٢].

---

(١) ومعنى كون الشيء ذا وضع، هو أن يقبل الإشارة الحسية، وهي امتداد موهوم آخر من المشير منتهٍ إلى المشار إليه، فإن كان المشار إليه نقطة كان ذلك الامتداد خطاً، أو خطاً فسطحٌ، أو سطحاً فجسم تعليمي منطبق عليه، أو جسماً فجسم تعليمي محيط به. قال السيد في حاشية التجريد: إنك إذا فتشت حالك في الإشارة إلى المحسوسات، ظهر لك أنَّ الأغلب في الإشارة إليها هو الامتداد الخطيّ، ولذلك قيل في الإشارة الحسية: امتداد خطيٌّ موهوم آخر من المشير منته إلى المشار إليه.

(٢) قال ملا زادة: ثم الواحد إما أن يكون:

- واحداً بالجنس: كالإنسان والفرس اللذين اعتبرا واحداً، بسبب اندراجهما في جنس واحد وهو الحيوان.
- أو بالنوع: كزيد وعمرو، فإنهما اعتبرا واحداً بالاندراج في نوع واحد، وهو الإنسان.
- أو بالمحمول: كالقطن والثلج المعتبرين واحداً، لكونهما موضوعين بمحمول واحد، هو الأبيض.
- أو بالموضوع: كالكاتب والضاحك المحمولين على موضوع واحد، وهو الإنسان.
- أو بالعدد، وهو: ما ليس بمعدود مجتمع من آحاد منفصل بعضها عن بعض، كزيد، أو بالاتصال، وهو المنقسم بالقوة لا بالفعل إلى أجزاء متشابهة كالماء، فإنَّ الماء من شأنه أن ينقسم إلى أجزاء كل واحد منها ماء أيضاً.
- أو بالتركيب، وهو: المنقسم بالفعل إلى أجزاء تركبت منها ماهية كالبيت المركب من العلو والجدران والسفل.

وإما أن يكون واحداً حقيقياً وهو: الذي لا انقسام فيه أصلا كالواجب لذاته، وكالعقل الواحد على مذهب الفلاسفة، والنقطة والوحدة.

وقد أجاب العلماء بجوابين عن هذا الاعتراض المَوَجَّه على الحصر:

الجواب الأول: الاعتراض بالمنع، بأن يقال: إنّما يردان لو كانا موجودين على تقدير أنْ يكونا عرضين، ونحن نمنع أنهما عرضان، إذ لا وجود لهما خارجاً. فالأصل أنْ يكون العرض موجوداً في الخارج، ولا نسلِّم وجودهما. وهذا الجواب مبنيٌّ على المنع، أي: منع كونهما موجودين.

الجواب الثاني: بطريقة التسليم، أيْ يقال: سلَّمنا وجودَهما -أي النقطة والوَحدة- فلا يردان أيضاً، لأنّا لم ندّعِ انحصار الأعراض في التسع، بمعنى: أنّ كلَّ عرض فهو مندرجٌ تحتها بالضرورة، فإنّا لو ادعينا ذلك لَوَرَد علينا النقطة والوحدة على تسليم وجودهما، لكنَّا لا ندعي ذلك، بل نقول: **إنَّ الأجناس العالية للعرض منحصرةٌ في التسع،** أما الأعراض نفسها فلا تنحصر في التسع، بل يمكن أنْ تخرج عن الأقسام التسعة، وتكون من الأعراض. ولذلك قال السيد في حاشية شرح التجريد: «الذي يدَّعونه -أي الفلاسفة- انحصار الأجناس العالية للأعراض في التسعة، أو الثلاثة، وجاز انحصار الأجناس العالية في إحداهما، مع وجود أعراض كثيرة غير مندرجة في تلك الأجناس».

وحينئذٍ؛ أيْ حين ادّعاء أنَّ الحصر المذكور حاصرٌ للأعراض، يكون التسليم بوجود النقطة والوحدة مصحِّحاً لنقض ذلك الحصر المدَّعى، فيكون اعتراض المعترض مبنياً على النقض المسلّم من المدَّعي، **ولكنْ يمكن أنْ يقال في الجواب عن النقض بالنقطة والوحدة.**

أمّا أولاً: فلا نسلِّم أنَّ النقطة على فرض صحَّة التعريف المذكور عرضٌ، فهي على قول المتكلِّمين عين الجوهر الفرد، فلا ينتقض الحصر بها، لأنَّ الحصر للأعراض، والجوهر الفرد ليس بعرض.

وأما الكثير، فهو: الذي يقابل الواحد بأحد هذه المعاني، مثلاً: الكثير بالجنس هو الأشياء المتعددة التي لا تندرج تحت جنس واحد، والكثير بالموضوع: الأشياء الغير المحمولة على موضوع واحد، والكثير بالعدد: ما يكون معدوداً مجتمعاً من الآحاد المنفصلة، وعلى هذا القياس.

وأمّا ثانياً: فقد يقال في الوحدة: إنها مفهوم اعتباريٌّ في العقل، وليس عرَضاً خارجياً، والمقصود بالمقولات الوجودية لا مجرَّد الانتزاعيات العقلية، فلا يَرِدُ النقض بالوحدة أصلاً.

ولم يسلِّم الكاتبي في شرح حكمة العين أنَّ الوحدة عدمية أو اعتبارية، فقال إنها وجودية، واحتجَّ: «بأنها لو لم تكن وجودية لكانت عبارة عن سلب الكثرة، والكثرة إنْ كانت عدمية، كانت الوحدة وجودية، لكونها عدم العدم حينئذٍ، وعدم العدم وجود، والمقدَّر خلافُه، وإن كانت -أي الكثرة- وجودية لزم تقوُّمها بالأمور العدمية، وهي الوحدات ضرورة تقوُّم الكثرة بالوحدات».

وفي المواقف: الوحدة والكثرة قال بوجودهما الحكماء، ونفاهما المتكلِّمون.

وقال البيضاوي في المصباح: «الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية. وهي لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة، فتكون الكثرة المركبة عن الوحدات المعدومة موجودة»[1]، وهذا دالٌّ على أنه يرى أنَّ الوحدة وجودية، وخالف ذلك في الطوالع، فقال: «والحقُّ أنَّ الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية». وعلَّق الأصفهاني في شرحه على المصباح، فقال: «وقد اختار المصنِّف في هذا الكتاب -المصباح- مذهب الحكماء، وفي الطوالع مذهب المتكلمين، وهو تناقض بيِّنٌ، والحقُّ مذهب الحكماء».

اعتراضان آخران على كونها أجناساً عالية

أورد البعض اعتراضين آخرين على الحصر في التسع، وذلك أنَّ دعوى انحصار المقولات في العشر تضمنت أمرَيْن:

الأول: أنَّ هذه العشْرَ أجناسٌ عالية.

الثاني: أنه ليس ثَمَّ جنسٌ عالٍ غيرها.

---

(١) مصباح الأرواح في أصول الدين، دار الرازي-دار البيروتي. تحقيق سعيد فودة. ص٩٩.

قالوا: وكلا الأمرين غير تامٍّ.

ومن هنا توجَّه الاعتراضان:

الأول: لا نسلِّم (أي نمنعُ) أنّ كلَّ واحد مِنْ هذه المقولات جنسٌ، فضلاً عن أن يكون عالياً، لأنّ دعوى جنسيتها لما تحتها مبنيٌّ على أنّ تلك الأفراد المندرجة تحتها مختلفة الحقيقة، وأنها ذاتيات لها، فيكون صدقها عليها صدقَ الحيوان على الإنسان والفرس مثلاً.

وسند المنع: أنا نقول: لم لا يجوز أنْ تكون هذه الأفراد مع كونها مختلفة بالحقيقة، غير مندرجة تحتها اندراجَ النوع تحت الجنس؟ وذلك لجواز أنْ تكون هذه المقولات التسع من قبيل العرض العامِّ، فيكون صدقها على تلك الأفراد المختلفة الحقيقة، صدقَ العرض العامِّ على معروضه، كصدق الماشي على الإنسان والفرس ونحوهما.

الثاني:سلمنا أنها أجناس، فلا نسلم أنها أجناسٌ عالية؛ لجواز أنْ تكون الأفراد المندرجة تحتها أنواعاً حقيقية وليست أجناساً، فتكون حينئذٍ جنساً منفرداً على تقدير أنه لا جنس فوقها، فإنه حينئذٍ يكون ما تحتها أنواعاً ولا جنس فوقها، وهذا هو الجنس المفرد، أو يندرج اثنان من تلك المقولات التسع تحت جنس آخر، كما لو اندرج الكمُّ والكيف تحت جنس واحد، أو تكون الإضافة مثلاً مندرجة تحت جنس آخر، فيكون ذلك المندَرج جنساً متوسطاً إن قدَّرْنا أنّ الذي اندرج تحته (كالكيف والكم) أجناس أيضاً، لأنَّ فوقه جنس وتحته جنس، أو يكون جنساً سافلاً إنْ قدَّرنا أنَّ المندرج تحته (كالكيف والكمِّ) أنواع. وليس هناك جنس عالٍ، مع أنه لا مانع من أنْ يوجد جنس عالٍ غير التسعة للأعراض، فلا يتمُّ الانحصار في التسعة حينئذٍ.

فهذا إبطالٌ لأصل الحصر، وأنه لم يثبت، كيف يدعى ثبوته، والعقل يجوز جنساً عاليا للأعراض مغايرة للتسعة؟

وذكر العطّار أنَّ هذا المنع لا يكفي، وأنه غير موجَّه على قانون النظَّار، فإنهم ذكروا أنَّ الحصر الاستقرائيّ إنما يبطل بوجود قسم لم يتناوله الحصر، أيْ لا بمجرد الاحتمال، والذي يكفي فيه تجويز القسم هو الحصر العقليّ، ووجّهوا ذلك بأنَّ ناقض التعريف

والتقسيم مستدلّ، وموجِّههما مانع. فإن أجيب: هذا الحصر لكونه ذكر في صورة الحصر العقليّ المردَّد بين النفي والإثبات، أشبه الحصر الاستقرائيَّ العقليَّ. قلنا: لا يخرج بذلك الترديد بين النفي والإثبات عن كونه حصراً استقرائياً في الواقع.

وأجيب بأنَّ المراد بالجواز الإمكان الوقوعيّ: قلنا: لم يتحقَّق، اللهمَّ إلا أنْ يقال: لا يلزم من عدم العلم العلم بالعدم، جواز وقوعه، ولم يُطَّلَع عليه.

فالتَّحقيق أنه لم يثبت بعدُ أيٌّ من الأمرين، الأول: أنَّ كلًّا من هذه المقولات التسع للأعراض أجناسٌ عالية، والثاني: أنه لا يوجد أجناس عالية غيرها.

تعريفات المقولات ليست حدوداً لها

العبارات الآتية الموضحة لمفهوم المقولات ليست حدوداً لهذه المقولات، لأنها بسائط[١]، والتحديد لا يكون إلا للمركبات من جنس وفصل[٢]، وهذه المقولات أجناس عالية، فلا جنسَ لها فوقها.

---

(١) البسيط يطلق على معان ثلاثة: الأول ما لا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحسّ، فيشمل العناصر والأفلاك والأعضاء المتشابهة كالعظم.

الثاني: ما يكون كل جزء مقداري منه بحسب الحقيقة مساوياً لكله في الاسم والحدّ، فيندرج فيه العناصر دون الأفلاك والأعضاء المتشابهة، إذ فيها أجزاء مقدارية هي العناصر، ولا تشاركها في أسمائها وحدودها.

الثالث: ما يكون كل جزء مقداري منه بحسب الحسّ مساوياً لكله في الاسم والحدّ، فيندرج فيه العناصر والأعضاء المتشابهة دون الأفلاك.

(٢) قال شارح الطوالع: البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحدُّ حداً تاماً، ولا ناقصاً، لأنَّ كلاً من الحد التامّ والناقص لا يمكن إلا لما له جزء، والبسيط لا جزء له، ولا هو جزء لغيره، فلا يحدُّ ولا يحدُّ به.

والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحدّ، لأنه لا جزء له، ويحدُّ الغير به، لأنه جزء لغيره، كالجوهر، فإنه بسيط لا جزء له، ويتركب عنه غيره، لأنه جنس للجواهر، فلا يحدُّ ويحدُّ الغير به.

والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحدُّ لأنَّ له جزءاً، ولا يحد الغير به ضرورة عدم كونه جزءاً لغيره، كالإنسان، فإنه مركب من الحيوان والناطق، ولا يتركب عنه غيره، ضرورة كونه نوعاً سافلاً، فيحدُّ ولا يحدُّ به.

ولا يصحُّ أن تُرْسَمَ هذه المقولات رسماً تاماً، لأنَّ الرسم التامَّ لا يمكن بدون أخذِ الجنس فيه، والأجناسُ العالية لا جنسَ لها، لكن يصحُّ أن تُرْسَمَ رَسْماً ناقصاً.

وذلك كقول الفلاسفة في تعريف الجوهر: **إنه موجود لا في موضوع**(١).

وعرفه المتكلِّمون بأنه: **المتحيِّز بالذات**، وعرفه جماعة من المعتزلة بأنه: **القائم بنفسه**، وآخرون منهم بأنه: **الغنيُّ عن المحلِّ**. ونُقِضَ كلٌّ من التعريفين الأخيرين بصدقه على الواجب.

فقولهم في التعريف: (لا في موضوع)، خاصَّة من خواصِّ الجوهر، وهو صادقٌ:

- بأنْ لا يوجد في محلٍّ أصلاً، وذلك كالهيولى عندهم، فإنها جوهر، وليست حالة بمحلٍّ؛ لأنها هي نفس المحلّ.

- أو وُجد في محلّ، لكنه ليس بموضوع، كما في الصورة الجسمية (وكذا الصورة النوعية)، فإنها جوهر حالّ في محلٍّ هو الهيولى، وليست الهيولى -التي هي المحلّ- بالنسبة

والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد لأن له جزءاً، ويحد به ضرورة كونه جزءاً له، كالحيوان، فإنه مركب من الجسم النامي الحساس، ويتركب عنه غيره، كالإنسان، فيحد الحيوان ويحد به.

فالحد للمركب سواءً كان حداً تاماً أو حداً ناقصاً، وكذا الرسم التامُّ ضرورة تركبه من الجنس والخاصة. وأما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب، وكل ما له خاصة لازمة بينة غير بديهيّ التصور يرسم ذلك الشيء بها.

(١) ومعنى الموضوع: هو المحل الذي يُقَوِّم ما حلَّ فيه؛ أي يحققه ويكون وجود ذلك الحالّ بوجود ذلك المحل؛ كالجسم مثلاً: فإنه باعتبار حلول العرض به، يقال له: موضوعٌ؛ لأنَّ حقيقة العرض وذاته تتحقق بذلك القيام؛ إذ العرض في نفسه بقطع النظر عن محلِّه، لا وجود له، وإنما وجوده بوجود محله، وهو المعني بالموضوع.

الفرق بين المحلّ والموضوع:

المحلُّ أعمُّ من الموضوع، لأنه الذي يحلُّ فيه الشيء، سواءً كان مقوِّماً له أم لا، وأما الموضوع فقد اعتبر فيه قيد زائد، وهو كونه مقوِّماً لما حَلَّ به.

إليها موضوعاً، لأنها ليست مقوِّمة للصورة، بل الأمر بالعكس، وهو أنَّ الصورة مُقَوِّمةٌ للهيولى.

فهذا التعريف إنما هو تعريف بالخاصّة، وما كان كذلك لم يكن حدّاً ولا رسماً تاماً، بل هو رسمٌ ناقصٌ.

وحيث عُرِّفَ الجوهر بهذا التعريف، عُلم تعريف مقابله، وهو **العرض: بأنه ماهية إذا وجدت كانت في موضوع**، فخرجت الصورة لوجودها في محلٍّ هو المادة، لكن المحل الذي هو المادة غير مقوِّم لما حلّ فيه، وهو الصورة، فإنَّ المادة هي المتقوِّمة بالصورة عند الفلاسفة، فالصورة جوهر مع كونها حالة في محلّ، والمحلّ أعمّ من المادة لصدق المحلّ على الموضوع أيضاً، والحال أعمُّ من الصورة لصدق الحالِّ على العرض أيضاً، والمادة والموضوع متباينان مندرجان تحت المحلّ اندراج أخصَّين تحت الأعمّ، وكذا العرض والصورة متباينان تحت الحالِّ كذلك.

فائدة: هل الجنس جنس للفصل أو للأنواع التي تحته فقط؟

اعلم أنَّ الخلاف في الجوهر لم يقع في أنه: هل هو جنس للجواهر التي هي أنواع ومندرجة تحته سواء أكان نوعاً إضافياً كالجسم مثلاً والحيوان والجسم النامي، أم نوعاً حقيقياً (وهو النوع المحصِّل للنوعية من الموجودات الجوهرية) كالإنسان والفرس. فلم يختلف أحد في أنَّ الجوهر جنسٌ له، فإنَّ ذلك مما لا يشتبه على أحد، إذ النوع ما كان مركباً من الجنس والفصل.

بل الخلاف وقع في أنه: هل الجوهر جنس لكلِّ ما تحته من الأنواع والفصول؟ فإنَّ الفصول أيضاً مما يصدق عليه الجوهر، والتحقيق أنَّ الفصل لا جنس له، إذ لو قدَّرنا أنَّ الجوهر جنس للفصل لاحتاج الفصل إلى فصلٍ آخر، وهذا الفصل الآخر يكون أيضاً مما يصدق عليه الجوهر، فيحتاج لفصل آخر وهكذا، فيتوقَّف تعقّل الماهية بالكنْه على تعقّل أمور لا نهاية لها، وهو محالٌ، فتعيَّن أنَّ الجوهر ليس جنساً لهذه الفصول، وإنما هو جنس للأنواع المندرجة تحته فقط، لا لها وللفصول، للزوم المحذور المذكور، فيكون الجوهر

بالنسبة للأنواع جنساً، وللفصول عرضاً عامّاً، ولذلك قال في شرح المطالع: «لا يعقل للفصل جنسٌ».

قال في شرح الطوالع: «وبهذا علم أنَّ الجوهر لا يجوزأن يكون جنساً للجواهر، ومن يقول إنَّ الجوهر جنس، يريد أنَّ الجوهر جنس للجواهر النوعية لا لها ولفصولها، لأنه لو كان الجوهر جنساً للجواهر، لكان الفصل المقوِّم لنوعه جوهراً ضرورة أنَّ جزء الجوهر جوهر، فيكون الجنس داخلاً في طبيعة الفصل، ويحتاج الفصل إلى فصل هو جوهر، ويلزم التسلسل».

قال العطار: «وفيه نظرٌ، فإنَّ القابل الذي هو الفصل يكون جوهراً على معنى أنَّ الجوهر صادق عليه، ولا يلزم أنْ يكون الجوهر جنساً له، لجواز أن يكون عرضاً عاماً له، فإنَّ جنس النوع صادق على فصل النوع صدقَ العرض العامِّ لا صدقَ الجنس، فلا يلزم التسلسل، كما هو حال كل جنس بالنسبة إلى أنواعه، فإنه يكون جنساً للنوع عرضاً عاماً لفصله».

وعبارة شرح المواقف: «وربما يقالُ: ليس الجوهر جنساً لما تحته، وإلا لامتازت أنواعه بفصول جوهرية، لا بفصول عرضية، لامتناع تقوُّم الجوهر بالعرض، ولزم التسلسل في الفصول، لأنَّ الجوهر يكون جنساً لها، لأنه المفروض، فلها فصول أخرى جوهرية أيضاً، فيلزم امتناع تعقّل كنْه الأنواع الجوهرية، كما مرّ ذلك في الوجود مع جوابه، وهو أنه ليس يلزم من كون الجوهر جنساً لأنواع نفس الجوهر أن يكون جنساً لفصول تلك الأنواع، كما أنَّ سائر الأجناس كذلك».

قال العطّار: وبهذا يعلم أنَّ الكلام المذكور سابقاً، ليس مختصاً بالجوهر، بل يجري في كل جنس، سواءً كان عالياً أو سافلاً بالنسبة لما اندرج تحته، فيقال مثل ما ذكر في الكمّ والكيف وبقية المقولات، بل في الجسم والجسم النامي والحيوان، كما يقال في صدق الجوهر على أقسامه الخمسة عندهم، وهي الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل، فإنها أنواع تحت الجوهر، وإنما خُصِصَّ الكلام بالجوهر لأظهريّته.

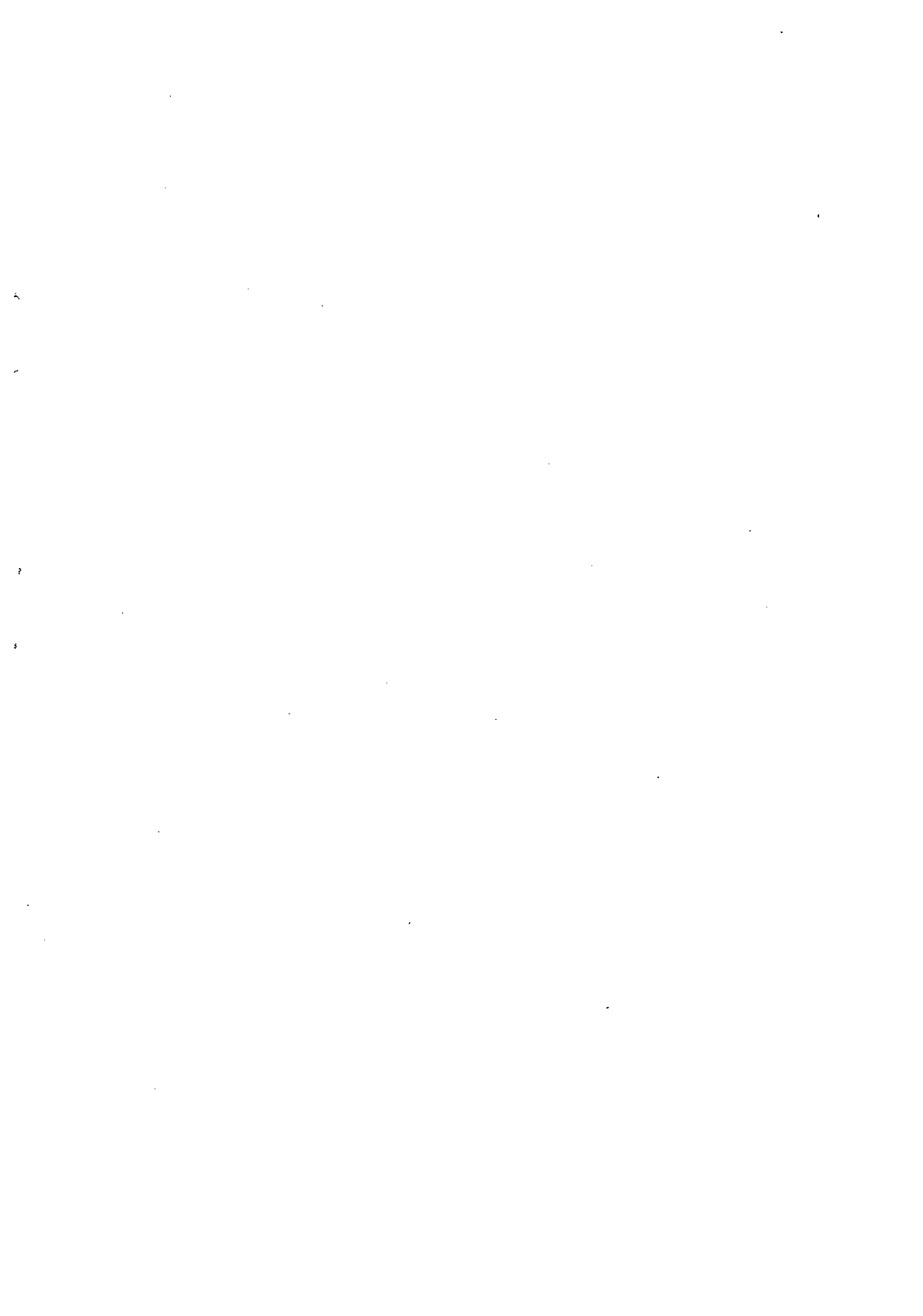
والقاعدة: أنَّ كل جنسٍ فهو ذاتيٌّ بالنسبة لأنواعه المندرجة تحته، وأمّا بالنسبة لفصول تلك الأنواع، فهو عرض، كما عرف، بل لا جنس أصلاً للفصل، ولذلك قال القطب الرازي في شرح المطالع: «لا يعقل للفصل جنسٌ».



الشروع في شرح المقولات

يسبقه تمهيد في المراد

من الاعتباريات والموجودات في الخارج



تمهيد
في الأمور الاعتبارية والخارجية

بما أنا سنحتاج إلى تحقيق أنَّ المقولات هل هي من الأمور الخارجية أو هي من الأمور الاعتبارية، فلا بدَّ أولاً من أنْ نبين الفرق بين الاعتباريّات وأقسامها، والموجودات الخارجية.

أولاً: المراد بالاعتباريات

والمقصود بالاعتباريات أمورٌ يعتبرها العقل لا وجودَ لها خارجاً، قال السيد في حاشية التجريد: «الثابت في الذهن، قد يكون ثابتاً في حَدِّ نفسه، مطابقاً للواقع: ويسمى اعتباريّاً حقيقياً، وقد لا يكون كذلك، ويسمّى: اعتبارياً فرضياً»، فالاعتباريات لا وجود لها في الخارج، بحيث يكون الوجود ظرفاً لوجودها(١).

وقد اشتهر أنَّ الأمور الاعتبارية على قسمين: صادقة وكاذبة، وأنَّ الأولى لها تحقق في نفسها، أي في نفس الأمر، والثانية لا تحقّق لها في نفس الأمر، ولا في نفسها.

ويَرِد على ذلك أنه حيث كان للصادق منها تحقق في نفسها، فإنَّ الفرق بينها وبين الحال مُشْكِل، فإنَّ الحال له تحقّق في نفسهِ أيضاً، وقد قالوا: الثبوت في الحال أقوى منه فيها.

وهذا الكلام فيه نظرٌ قويٌّ، فإنَّ الثبوت -أي ثبوت الشيء في نفسه- لا يقبل

---

(١) سيأتي قريباً الفرق بين ما كان في الخارج ظرفاً لوجود الشيء، وبين ما كان في الخارج ظرفاً لنفسه وذاته.

التفاوت بالشدة والضعف، وأيضاً يرد عليه أنَّ نافي الأحوال يجعلها من قبيل الاعتبارات، فيلزم على هذا العود لما فرَّ منه.

الاعتباريّ الانتزاعيّ والاعتباريّ الاختراعيّ

التحقيق أنَّ الاعتبارات لا وجود لها خارجاً باتفاق، ولا تحقق للصادق منها في نفسه، بل تحققها في الذهن فقط، ويفرق بين صادقها وكاذبها بأنَّ الصادق موجود **بالوجود الانتزاعيّ**، بمعنى أنَّ هناك في الخارج شيئاً تستند إليه، فيلاحظه العقل، وينتزعها منه، كما في كلية الكلي، وجزئية الجزئيّ، والجنس والفصل، ونحوها، وأمّا الكاذب من الاعتبارات فمجرَّد أمر فرضي موجود **بالوجود الاختراعيّ**، أي هو شيء اخترعه العقل بواسطة الوهم، كزوجية الثلاثة، وفردية الأربعة وبحر من زئبق، ونحو ذلك.

مناقشة كلام للسيد في الأمور الاعتبارية

قال السيّد في حاشية التجريد: «الثابت في الذهن قد يكون ثابتاً في حدِّ نفسه، مطابقاً للواقع، ويسمى اعتبارياً حقيقياً، وقد لا يكون كذلك ويسمّى اعتبارياً فرضياً».

ولا يفهم من كلام السيد أنَّ الاعتباري الحقيقيّ له تحقّق في نفسه، لأنَّ الثبوت هو التحقّق، لأنا نقول: جوابه أنه ليس معنى ثبوته في نفسه المعنى السابق من الثبوت المنفي عن الاعتباريات، بل معناه أنه ليس أمراً مخترعاً لا مستند له، كما في القسم الثاني، أو أنَّ معناه: وجوده في نفسه وجوده في القوى الدرّاكة، وهو معنى الثبوت في هذا القسم، ويدلُّ على ذلك جعله المقسم الموجود في الذهن.

قال بعض الفضلاء: للشيء ثلاث إضافات، إضافة بالنسبة إلى مدرِكه، وإضافة بالنسبة إلى الخارج عن مدرِكه، وهي إما بالنظر إلى نفسه من حيث هو هو، وإلى أنَّ الشيء في نفسه كذلك، وإمّا بالنسبة إلى الخارج عن نفسه. الأولى: الذهنية، والثانية: النفسية، والثالثة: العينية.

والأشياء بحسب تلك الإضافات على ثلاثة أقسام:

١- فالأشياء التي ليست في نفسها أشياء، بل يفرضها العقل ويعتبرها، لا يحصل لها إلا الإضافة إلى العقل، وتحقّقها لا يكون إلا فيه، وهي التي يقال لها الفرضية، لأنَّ تحقّقها بفرض العقل، ولا تكون في نفسها كذلك، كفرض الخمسة زوجاً، وغير ذلك من الأمور التي يفرضها فارض، وكانت كاذبة.

٢- والأشياء التي في نفسها أشياء سواءً فرضها العقل أو لم يفرضها، وهي التي يقال إنها في نفس الأمر بحسب تحققها بمعنى الوجود، على قسمين: (أ) قسم يمتنع أن يحصل له التحقق والوجود في الخارج، أي في الواقع، بل يختص تحققه ووجوده في نفس الأمر بالقوى الدراكة، أي الذهن والعقل، ككون الحيوان جنساً، والإنسان نوعاً، والجنس كلياً. ويحصل له الإضافتان الأولى والثانية، وهو الذي يقال له الاعتباري العقلي. (ب) وقسم لا يمتنع، ويقال له الخارجي والعينيّ والحقيقيّ.

وربما اختلج بصدرك من مساق عبارة السيد وبعض الفضلاء حيث قال الأول: «قد يكون ثابتاً في نفسه»، وقال الثاني: «والأشياء في أنفسها: أشياء...الخ» أنَّ للاعتبارات الصادقة ثبوتاً في نفسها، غير ثبوتها في الذهن، وليس كذلك، لما علمت أولاً أنَّ معنى ثبوتها في نفسها هو حصول مبدئها وما ينتزع منه وتستند إليه، فالثابت في الخارج هو المبدأ كما علمتَ، مثلاً: (الكون عالماً) مبدؤه وما انتزع منه: صفة العلم، ولا شكَّ في وجودها خارجاً، فمعنى ثبوت الأمر الاعتباري في نفسه هو ما قلناه، ويؤيد ما ذكرنا قول ذلك الفاضل بعينه في أثناء كلام ذكره في هذا المقام: والظنّ بأنَّ للشيء تحققاً بالنظر إلى نفسه غير التحقّق الذهني والخارجي خطأ، لأنَّ الأمر الذي ليس له وجود في الذهن ولا في الخارج نفيٌ محض، فكيف يكون له تحقق، لأنَّ التحقق والثبوت والكون والوجود ألفاظ مترادفة عند المحققين. اللهمَّ إلا أنْ يراد به: كون الأمر بالنظر إلى نفسه ولضيق البيان عبر عنه بالتحقق والكون والثبوت، ثم قال: إنَّ التحقق بمعنى الوجود والكون الذهني والعيني، لا يحصل للماهية في نفس الأمر، إلا بالقوى الدرّاكة.

فائدة: التقسيمات الممكنة للمعلومات بلحاظ الوجود والاعتبار والحال

قال السيد في حاشية التجريد: «من قال بثبوت المعدوم كان الثبوت عنده ثلاثة أقسام: الموجود والمعدوم الممكن والحال، وكان المعدوم قسمين: الممتنع والممكن. ومن لم يقل بثبوت المعدوم، كان الثابت عنده قسمين: الموجود والحال، وكان المعدوم مرادفاً للمنفيّ، ومن قال بثبوت المعدوم دون الحال: كان الثابت عنده أيضاً قسمين: الموجود والمعدوم الممكن، وكان المعدوم أيضاً قسمين: المنفي والممكن. ومن لم يقل بثبوت شيء منهما: فالثابت عنده يرادف الموجود، والمعدوم يرادف المنفيُّ.

فظهر بذلك أنْ ما يمكن أنْ يتصور له أربعة تقسيمات: واحد منها رباعي، واثنان ثلاثيان، وواحد ثنائي».

فإنْ قلت: يلزمُ على نفي تحقق وثبوت الاعتبار الصادق في نفسه، بل إنما ثبت وتحقق في الذهن أنه عند عدم اعتباره يكون منفياً، إذ الفرض أنه لا وجود له إلا في الذهن.

قلتُ: لا يضرُّ ذلك في ثبوته لموصوفه، فإنَّ العالِـمية مثلاً مثبتة بسبب العلم القائم بالذات، فمبدؤها ومنشؤها ثابت في الخارج ومتحقق، وبتبعية ذلك الثبوت تكون العالمية أيضاً ثابتة، فثبوتها بثبوت مبدئها، وعدم ثبوتها في الذهن عند عدم الملاحظة لا يقدح في ثبوتها لموصوفها. قال العطار: **هذا هو التحقيق الذي أقول به وأعتمده.**

ثانياً: المراد بالوجود الخارجيّ

والوجود الخارجي معناه: **تحقق الشيء وكونه في الخارج.**

ويقابل الوجودَ العينيَّ الوجودُ الذهنيُّ ويسمى وجوداً غير أصليّ، وهو وجود الأشياء بأنفسها في الذهن أو بمثال يطابقها، على اختلاف الرأيين عند الحكماء القائلين بالوجود الذهني.

ولا خفاء في أنَّ الأشياء لها وجود باعتبار ذلك الوجود يترتب عليها آثارها، وتظهر

أحكامها، ويسمى وجوداً خارجياً وعينياً وأصيلاً، وأما أنَّ لها وجوداً وتحققاً على نحو آخر ففيه خفاء، ويسمَّى ذلك وجوداً ذهنياً وغير أصيل وظلياً، وقال السيد في حاشية شرح التجريد: «الوجود على قسمين، وجود أصيل تترتب عليه الآثار، وتظهر منه الأحكام، ووجود ظليٌّ لا يكون كذلك، والوجود الظليّ لا يتصور إلا في القوى الدرّاكة، ولذا سمِّيَ وجوداً ذهنياً، فالوجود الأصيل لا يكون إلا خارجاً عن القوى الدرّاكة، فالخارج يقابل الذهن، وأما نفس الأمر فمعناه نفس الشيء في حدِّ ذاته، والمراد بالأمر هو الشيء نفسه، فإذا قلنا مثلاً: الشيء موجود في نفس الأمر، كان معناه إنه موجود في حدِّ ذاته، ومعنى كونه موجوداً في حدِّ ذاته، أنَّ وجوده ذاك ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض، بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان موجوداً، وذلك الوجود إما وجود أصيل أو ظليٌّ، فنفس الأمر يتناول الخارج والذهن، لكنه أعمُّ من الذهن من وجه، إذ ليس كل ما هو في الذهن يكون في نفس الأمر، فإنه إذا اعتقد كون الخمسة زوجاً، كان كاذباً غير مطابق لنفس الأمر، مع ثبوته في الذهن».

الفرق بين ما جعل الخارج ظرفاً لوجوده وما جعل الخارج ظرفاً لنفسه:

إذا قلنا مثلاً: زيد موجود في الخارج، فقولنا: (في الخارج) إن قيس إلى ذات زيد كان ظرفاً لوجوده، وإنْ قيس إلى وجوده كان ظرفاً لنفسه لا لوجوده، وإلا كان للوجود وجود وتسلسل، وبهذا ظهر لكَ الفرق بين ما جعل (في الخارج) **ظرفاً لوجوده** وما جعل **ظرفاً لنفسه**، والوجود الخارجي يسمّى وجوداً **أصلياً وعينياً، ويقابله الوجود الذهني، ويسمّى وجوداً ذهنياً وغير أصليّ**.

ثمَّ إنَّ الموجود في الخارج بلا ارتياب هو ما كان الخارج ظرفاً لوجوده، كزيد في مثالنا هذا، وأما الذي وقع الخارج ظرفاً لنفسه، كالوجود في مثالنا، فلا جزم بكونه موجوداً من الموجودات الخارجية، فإنَّ عاقلاً لا يشكُّ في أنَّ زيداً موجود في الخارج، وأمّا أنَّ وجود زيد موجود في الخارج، فليس مما يُشكُّ فيه، فوقوع الخارج ظرفاً لنفس شيء لا يستلزم وقوعه ظرفاً لوجود ذلك الشيء، ألا ترى أنَّ قولك زيد متصفٌ بالسواد في الخارج، صادق قطعاً، وقد وقع الخارج هنا ظرفاً لنفس الاتصاف، وإنَّ قولك اتصاف

زيد بالسواد موجود في الخارج، ليس بصادق أصلاً، كيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفاً لها أنفسها لا لوجودها.

ثمَّ ما ذكرناه من أنَّ الأمور الاعتبارية لا وجودَ لها إلا في الذهنِ، لا فرق بين صادقها وكاذبها، وهو الذي يميل إليه العقل ويختاره.

وأما ما قيل من أنّ الصادق منها له تحقق في نفسه، فمشكل من جهة أنه لا فرق بينه وبين الحال، مع أنَّ نافي الأحوال مضطرٌّ إلى القول بالاعتباريات، فلو قلنا إنَّ لها وجوداً في نفسها لزم القائل بنفي الحال الرجوع إليها.

وما به يجاب من أنَّ تحقق الحالِ أقوى، فكلام ظاهريٌّ، ودعوى غير مسلَّمة؛ لأنها لم تثبت، وأما ما تُشُبِّث به من أنّ ثبوت الحالِ للمحلِّ أقوى من ثبوت الاعتبار -ومعلوم أنَّ الحال على القول به له ثبوت في نفسه وثبوت في المحلِّ، والاعتبار له ثبوت في نفسه دون المحلِّ، ولذلك صحَّ اتصافه تعالى بالحوادث الاعتبارية كالخلق والرزق، مع أنَّ ذاته لا تكون محلاً للحوادث- فهو مردودٌ بأنه لا يعقل صفة ثبوتية بدون موصوف تقوم به، والفرق تحكُّم.

وإذا نظرت إلى وجدانك ورجعت إليه، وجدت الثبوت للشيء في نفسه لا يقبل تفاوتاً بالقوة والضعف.

رأي المتكلمين في أقسام الأعراض

المتكلمون لا يثبتون من الأقسام السبعة النسبية للعرض إلا الأينَ، فهم ينكرون الكمَّ أيضاً، أي ينكرون وجوده وزيادته على الجسم، فعندهم ليس يوجد شيء إلا الأجزاء في الجسم، وهي التي يتركب منها الجسم، وهي الأجزاء التي لا تتجزأ، ولذلك ذكر في شرح المواقف أنَّ المتكلمين أنكروا المقدار والعدد، بناء على تركُّب الجسم عندهم من الأجزاء التي لا تتجزأ، فإنه لا يوجد اتصالٌ بين الأجزاء التي تركب منها الجسم عندهم، بل هي منفصلة في الحقيقة، إلا أنه لا يحسُّ بانفصالها لصغر المفاصل التي تماسَّت الأجزاء عليها.

فلا يسلِّمون أنَّ هناك اتصالاً، أي أمراً متصلاً في حدِّ ذاته هو عرض حالٌّ في الجسم، وأنَّ الأجزاء التي تعرض في الجسم بينها حدٌّ مشترك، وكذلك فهم يقولون إنَّ العدد أمر اعتباري.

والحاصل أنَّ المتكلمين لا يقولون بوجود شيء من هذه الأعراض النسبية السبعة **إلا الأين**. فالنسب والإضافات عند المتكلمين عبارة عن: أمور اعتبارية يعتبرها العقل، لا وجودية بالوجود الخارجيّ، وأما الحكماء فقالوا إنّ الأعراض النسبية موجودة في الخارج.

والنسبة ما توقف تعقّله على تعقّل غيره نسبة كان أو لا. والإضافة نسبة يتوقف تعقلها على تعقل نسبة أخرى، كالأبوة والبنوة، فإنَّ كلا منهما يتوقف تعقّله على الأخرى.

فالحاصل من هذا كله، أنَّ الحكماء يقولون بثبوت جميع هذه الأعراض النسبية السبع التي مفهوماتها تتعقل بالنسبة للغير، في الخارج، أي إنها وجودية، وهي: (الإضافة، والأين، والمتى، والوضع، والملك، وأن يفعل، وأن ينفعل)، وأما المتكلمون فقد ذهبوا إلى

أنها عدمية لا وجود لها في الخارج، واستثنوا الأين كما مرَّ سابقاً، وهو: حصول الجسم في المكان -كما سيأتي- فإنهم يقولون بوجوده في الخارج.

واعلم أنَّ المراد بالعدمي ما قابل الموجود الخارجي، فيصدق بالثابت في نفسه أي الأمر الاعتباري، فليس المقصود من العدمي أنه نفي صرف، فلا منافاة بين القول بأنَّ النسب والإضافات أمور اعتبارية وبين القول بأنها عدمية.

قال الكاتبي في شرح المحصَّل: «المتكلمون أنكروا كون الأعراض النسبية أموراً وجودية، بل زعموا أنها اعتبارية ذهنية لا وجود لها في الخارج» اهـ. قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في حاشية جمع الجوامع: «إنها لو وجدت لحصلت في محالِّها، ولو حصلت في محالها، لوجد حصولها في محالها أيضاً؛ لأنّه من الأمور النسبية، والفرض وجودها، فيلزم أن يكون للحصول محلٌّ آخر، وللحصول حصول آخر، وهَلُمَّ جراً، فيلزم التسلسل وهو محالٌ» اهـ، فقد قالوا: إنها عدمية، لأنها لو كانت موجودة لقامت بمحلّ، وقيامُها بالمحلّ إضافة بينها وبين ذلك المحلّ، وينقل الكلام إلى تلك الإضافة أيضاً، وهلمَّ ويتسلسل.

المتكلمون أثبتوا الأين (الأكوان الأربعة)

وقد أثبت المتكلمون الأين بمعنى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. ويعبر عنها بالأكوان الأربعة.

وفي المواقف: «المتكلمون وإن أنكروا وجودَ الأعراض النسبية، لكنهم اعترفوا بوجود الحركة، إذ قد اتفقوا على وجود الأين وسمَّوهُ بالكون، وقسموه إلى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وقالوا: وجوده ضروري بشهادة الحسّ» اهـ.

فالخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في وجودها الخارجيّ، فالحكماء يثبتونه والمتكلمون ينفونه واستثنوا الأين، فوافقوا الحكماء على أنها موجودة في الخارج. ولو قال الحكماء بوجود البعض ذهناً لما نازعهم المتكلِّمون فيه، فإنه ليس محلاً للنزاع، إذ المتكلمون لا ينكرون وجودها ذهناً، لكن لا على النحو الذي قال به الحكماء.

قال عبدالحكيم في حاشية الخيالي: «اختُلف في الأكوان، فقال بعضهم: إنها

محسوسة، ومَنْ أنكر الأكوان فقد كابر حسَّه ومقتضى عقله، وقال بعضهم: إنها غير محسوسة، فإنا لا نشاهد إلا المتحرِّك والساكن والمجتمعين والمفترقين، وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا، فجَعْلُ الحركة من قبيل المُبْصَرات إنما يصح على أحد المذهبين» اهـ.

وقال في شرح المواقف: ذهب بعض المتكلمين إلى أنَّ الأكوان محسوسة بالضرورة، ومن أنكر الأكوان فقد كابر حسَّه ومقتضى عقله، وآخرون إلى أنها غير محسوسة، فإنا لا نشاهد إلا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين، وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، فلا، ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها.

فَعُلِمَ أنَّ الخلاف بين المتكلمين في كونها محسوسة أوْ لا، وهذا لا ينافي الاتفاق على وجودها.

حُجَّة الفلاسفة على مذهبهم

وقد احتجَّ الحكماء على وجود هذه النسب بأنها: تكون متحققة ولا فرض ولا اعتبار، مثلاً كون السماء فوق الأرض: أمرٌ حاصلٌ سواءً وُجد الفرضُ والاعتبار أم لم يوجد، فهي إذن من الخارجيات وليست أعداماً، لأنها تحصل بعد ما لم تكن، فإنَّ الشيء قد لا يكون فوقاً، ثمَّ يصير فوقاً، فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية، وإلا لكان نفي النفي نفياً، وهو محالٌ، فالفوقية أمرٌ ثبوتي، وليست هي ذات الجسم، لأنَّ ذات الجسم من حيث هي غير معقولة بالقياس إلى الغير، والفوق من حيث هو فوق معقولٌ بالقياس إلى المعتبر.

تعريف العرض والجوهر

٢) أولٌ له وجودٌ قاما بالغير والثاني بنفسٍ داما

توطئة: المعنى الاصطلاحي للجوهر والعرض راجع إلى المعنى اللغوي

قال الشهاب الخفاجي: استعمال الجوهر لمقابل العرض مُوَلَّدٌ، وليس في كلام العرب بهذا المعنى، وأما الجوهر المعروف، وهو اللؤلؤ، فَمُعَرَّبٌ، وقيل عربي.

فاستعماله بهذا المعنى لم يحدث إلا من المولدين لما نقلت الفلسفة إلى اللغة العربية من اليونانية في زمن المأمون واحتيج إلى مصطلحات تقوم بالمعاني المنقولة.

وقد نقل العطار حكاية مفيدة نذكرها هنا:

كتب أبو الحسن الصيمري إلى أبي بكر بن دريد سائلاً له عن مسائل، منها:

قد زعم قومٌ من أهل الجدل أنَّ العرب سمَّت بأسماء تأدَّتْ إليها بصورها ولم يعرفوا معانيها وحقائقها، فهل يجوز عندك أنْ توقع العرب أسماء على ما لا معنى تحته يعرفونه.

فأجاب بأنه: ليس في كلامهم من اسم هزل ولا جدٍّ إلا وتحته معنى، ولكنهم لم يكونوا يذهبون بالعرض مذاهب الفلاسفة ولا طريق أهل الجدل، وإن كان مذهبهم فيه لمن تدبَّر مطابقاً لغرض الفلاسفة والمتكلمين في حقيقته، وذلك لأنهم يذهبون بالعرض إلى أسماء منها أن يضعوه موضع ما اعترض لأحدهم من حيث لم يحتسبه، كما يقال، علقت فلانة عرضاً أي اعتراضاً من حيث لم أقدره، قال الأعشى:

عُلِّقْتُها عَرَضاً وعُلِّقَتْ رَجُـــلاً　　غيري وعُلِّقَ أخرى ذلك[1] الرَجُلُ

وقد يضعونه موضع ما لا يثبتُ ولا يدوم كقولهم: كان ذلك الأمر عن عرض ثم زال.

وقد يضعونه موضع ما يتصل بغيره ويقوم به.

وقد يضعونه مكان ما يضعف ويقل.

وكأن المتكلمين استنبطوا العرض من هذه المعاني، فوضعوه كما قصدوا له، وهو إذا تأملته غير خارج عن مذاهب العرب.

وكذلك الجوهر عند العرب إنما يشيرون به إلى الشيء النفيس الجليل فاستعمله المتكلمون فيما خالف الأعراض، لأنه أشرف منها، وقد تولّدت أسماء في الإسلام لم تكن العرب عارفة بها، إلا أنها غير خارجة عن معاني كلامها، نحو الكافر والفاسق والمنافق، فاشتقاق الكافر من كفرت الشيء إذا غطيته وسترته، والفاسق من فسقت الرطبة إذا خرجتْ من قشرها، واشتقاق المنافق من النافقاء وهو أحد منفذي حجر اليربوع. اهـ. ملخصاً.

والحاصل أنَّ استعمال الجوهر والعرض في المعاني المصطلح عليها مع أنه مولد وحادثٌ، إلا أنه متوافق مع الاستعمال المعروف عند العرب، وليس هو خارجاً عن أصل اللغة، بل هو مُطَّرِدٌ مع قواعدها، فلا تلتفت إلى من يقول إنَّ اصطلاح المتكلمين حادثٌ ومخالف لأهل اللغة.

ولنشرع في تعريف الجوهر والعرض.

---

(١) ورد في المصادر «غيرَها» بدل «ذلك».

أولاً: تعريف العرَضِ

تعريفات العرض عند المتكلِّمين

منها ما ذكره الناظم، وقد أشار بقوله: (فأولٌ) إلى العَرَض، وقد تسمَّحَ في جعل وجود العرض قائماً بالغير، وإنما وجوده قائمٌ به، لكنه لما كان وجودُ العرض في نفسه هو وجودَ موضوعه المقوِّم له، والقائم به، جعل وجود العرض هو وجودَ موضوعه المقوم، فأضاف وجود العرض إلى محله.

وهذا التعريف للعرض «**ما قام بغيره**(١)» هو ما ذكره بعض المتكلمين، واعترض عليه العلامة العطار بأنه صادق بصفات الباري تقدس وبالصفات السلبية، فيكون غير مانعٍ.

والحقُّ أن هذا الاعتراضَ غير متوجه، لأنَّ صفات الباري لا يقال فيها إنها غيرٌ للذات، أو غير الذات، كما لا يقال فيها هي عين الذات. وكذلك لا يصدُقُ بالصفات السلبية لأنها عدمية، والأعدامُ لا يقال عنها إنها قائمة بالغير، لأنَّ القيام بمجرَّده إشارة إلى الوجود، فتأمل.

ويرجع هذا التعريف لما قاله بعض الأشاعرة: [**العرض ما كان صفة لغيره**]، قال في المواقف: وهو منقوض بالصفات السلبية، فإنها صفات لغيرها، وليست أعراضاً، لأنَّ العرض من أقسام الموجود، ومنقوض أيضاً بصفاته تعالى إذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات.

والتعريف الذي ذكره صاحب المواقف كما يلي: «**العرض: موجودٌ قائمٌ بمتحيز**»،

---

(١) كلمة (غير) تحتمل المتحيز وغير المتحيز كما لا يخفى. فحملها على المتحيز فقط تحكمٌ غير مقبول في صناعة التعريفات.

قال السيد: «هذا هو المختار في تعريفه»، وذلك في مقابل تعريف بعض الأشاعرة الذي ذكرناه سابقاً، وهو ما كان صفة لغيره.

ويخرج من هذا التعريف: الأعدامُ والسلوب، إذ ليست موجودة، والجواهرُ تخرجُ أيضاً، إذ هي قائمة بمتحيّز، وخرج أيضاً ذاتُ الرَّب تعالى وصفاتُه، إذ الرب تعالى ليس بمتحيز، وهذا التعريف أدقُّ من السابق.

ومعنى القيام بالغير: هو الاختصاصُ الناعتُ، أو التبعية في التحيز، والأول هو الصحيح.

ومعنى الاختصاص الناعت هو: أن يختصَّ شيء بآخر اختصاصاً يصيرُ به ذلك الشيء نعتاً للآخر والآخر منعوتاً به، فَيُسَمّى الأول حالّاً، والثاني محلّاً له، وذلك كاختصاص السواد بالجسم؛ فإنه يوصفُ به فيقال: جسم أسود، لا كاختصاص الماء بالكوز.

وتفسير القيام بهذا المعنى يشملُ قيام صفاته تعالى بذاته، وقيام صفات المجرَّدات بها عندهم، وأمَّا تفسير القيام بالمعنى الثاني فلا يشملها.

وهذا التفسير للقيام هو الصحيح لما سبق، ولأنَّ التحيُّـزَ صفة للجوهر قائمة به، وليس التحيز متحيزاً تبعاً لتحيزه، لئلا يلزم عليه اشتراط الشيء بنفسه.

ويوجد دليلان على صحة هذا التعريف:

الدليل الأول: أنَّ التحيز صفة للجوهر قائم به، وليس التحيز متحيزاً تبعاً لتحيزه، وإلا كان الشيء الذي هو التحيز مشروطاً بنفسه إن قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر، إذ لا بد أن يقوم التحيز أولاً بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز، فإذا كان ذلك الغير نفس التحيز، فقد اشترك قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر، وهو اشتراط الشيء بنفسه، أو يتسلسل إن قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر، فيكون كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز آخر به قبله، وهكذا إلى ما لا نهاية.

الدليل الثاني: أوصاف الباري قائمة بذاته تعالى من غير شائبة تحيُّز في ذاته وصفاته تعالى وتقدس.

تعريف المعتزلة للعرَضِ:

عرَّف المعتزلة العرَضَ بأنه: [**ما لو وُجِدَ لقام بالمتحيز**]، واختاروا هذا التعريف لأنَّ العرض ثابت في العدم عندهم منفكاً عن الوجود الذي هو زائد على الماهية، ولا يقوم بالمتحيز حال العدم، بل إذا وجد العرض قام به، ويرد عليهم أنَّ فناء الجوهر عرض عندهم، وليس على تقدير وجوده قائماً بالمتحيز الذي هو الجوهر؛ لكونه منافياً للجوهر، فلا يندرج في الحدِّ.

تعريف الحكماء للعرض:

عرفو العرضَ بأنه: ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع، أي في محلٍّ مقوِّم لما حلَّ فيه، ومعناه أن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع، بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية، فتكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، بخلاف وجود الجسم في المكان، فإنه أمر مغاير لوجوده في نفسه، مترتِّب عليه، زائل عنه عند الانتقال إلى مكان آخر(١).

---

(١) قال العطار في حاشيته الكبرى معترضا على السجاعي: وقد كان اللائق بحسب الطبع أن يذكر تعريف الحكماء مقتصراً عليه، ويصدر به ثم بتعريف المتكلمين، ولا أقل من أن يذكره مطلقاً. فإنَّ الكلام في هذه الرسالة جارٍ في اصطلاحهم، لأنهم القائلون بالمقولات، فالخروج عن اصطلاحهم مخلٌّ بما هو المقصود، وكأنه سرى له ذلك مما صنعه السيد البليدي في رسالته، فإنه كثيرا ما كان يهمل تعريف الحكماء واصطلاحهم، ويذكر تعريف المتكلمين جارياً على اصطلاحهم، أو يذكرهما معاً غير مبين ما لكلٍّ من الفريقين.اهـ.

ثانياً: أحكام الأعراض

للأعراضِ أحكامٌ، منها:

١- لا تنتقل من محلٍّ إلى محلٍّ آخر.

وذلك لأنَّ الانتقال حركة في الأين، وهو من خواصِّ الأجسام. والمراد بالانتقال المنفي هنا على قياس انتقال الجسم من مكان إلى مكان، لأنَّ الانتقال إنما يتصور في المتحيز، لأنه عبارة عن حصول الشيء في حيز بعد أن كان في حيز آخر، وهذا المعنى لا يتحقق إلا في المتحيز، والعرَضُ ليس بمتحيز.

فإن قلتَ: نحن نحسُّ بحرارة النار، ونشمُّ رائحة المسك، ونسمع الصوت، على بُعدٍ من الجميع، فكيف هذا مع أنَّ الحرارة قائمة بالنار، والرائحة بالمسك، والصوت بالهواء الذي وقع فيه التموّج بسبب القلع أو القرع.

قلتُ: أجاب عن ذلك في شرح المقاصد بجوابين:

الأول: على مصطلح أهل الكلام، وهو أنَّ الله تعالى يخلق كيفية مماثلة لتلك الحرارة أو الرائحة أو الصوت في الهواء المجاور للشخص الذي وقع له الإحساس بتلك الكيفية، فيكون الحدوث في المحلّ الثاني بإحداث الفاعل المختار عندنا. مع ملاحظة أنَّ الصوت يتم الإحساس به عن طريق إيجاد مثله في المجاور له، إن كان قابلاً له، وأمّا الحرارة فبطريق قريب من ذلك، أمّا الرائحة فيتمّ الإحساس بها عن طريق انتقال أجزاء من ذي الرائحة إلى الحاسة.

وفي الفيزياء الحديثة تفسير لانتقال الصوت والحرارة والرائحة لا ينافي ما ذكره المتكلّمون يمكن للقارئ الرجوع إليه، لا نذكره هنا، لأنه كما قدمنا ليس مقصودنا في هذا الكتاب بالأصالة إلا جمع وبيان ما ذكره المتقدمون، فلن نستطرد في المباحث بالمقارنة مع العلوم الحديثة خشية الإطالة والخروج عن المقصود، وسيكون لتحقيق هذه المباحث ومقارنتها مع النظريات العلمية الحديثة بحث آخر إن شاء الله تعالى.

الثاني: على مصطلح الحكماء أنه يحدث في الهواء المجاور لذلك الشخص كيفية بطريق التعليل، فتكون النار مثلاً أثّرت في المجاور حرارة بطريق التعليل، وقبول المادة أي الجسم الحامل لتلك الكيفية وهو الهواء، فيكون الحدوث عندهم بحصول الاستعداد للمحلّ، ثم الإفاضة عليه من المبدأ.

٢- لا يقومُ عَرَضٌ بعرضٍ.

وهذا هو مذهب المتكلمين، وأما الفلاسفة فهم يجوزون ذلك. وقد تمسَّك المانعُ بأنّ القيام التبعية في التحيز، والذي يتحيزُ هو الجوهرُ. وتمسَّكَ المُجَوِّزُ بأنّ القيامَ هو الاختصاصُ الناعت، كما تقدَّم.

احتجَّ المتكلمون بأدلة، منها:

أنَّ تحيز الصفة بالتبعية لتحيز الموصوف، وهذا لا يتصور إلا في المتحيز بالذات، لأنَّ التبعية بتبعية غيره لا يكون متبوعاً لثالث، إذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث أولى من كونه تابعاً له، والعرض ليس بمتحيز بالذات، بل هو تابع في التحيز للجوهر.

ونقضه الحكماء: بأنا لا نسلِّم أنَّ القيام هو التحيز تبعاً كما ذكرتم، بل هو الاختصاص الناعت، ويسمى الناعت حالاً والمنعوت محلاً، فإنَّ صفات الله تعالى قائمة بذاته مع استحالة تحيزه، ولو سلِّم أنَّ القيام هو حصول الشيء في الحيز تبعاً لحصول محله فيه، فلم لا يجوز أن يكون تحيز محله تبعاً لتحيز محل آخر، وهو الجوهر؟

وذهب **الفلاسفة** إلى جواز قيام العرض بالعرض محتجّين بأنَّ السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم، فإنها توصف بهما، فيقال: حركة سريعة، وحركة بطيئة، دون الجسم، فإنه ما لم تلاحظ حركته لم يصح بالضرورة أن يوصف بأنه سريع أو بطيء.

ونقض هذا الدليل أيضاً من طرف المتكلمين بما هو مبين في المبسوطات.

٣- العَرَضُ لا يبقى زمانين.

المختارُ عند الأشعري ومن تبعه من المتكلمين أنَّ العرض لا يبقى زمانين، بل الأعراض تتجدد وتنعدم شيئاً بعد شيء، وذلك لأنَّ البقاء صفة فهو عرضٌ أيضاً، فلو بقي العرضُ للزم قيام العرض بالعرض، وهو ضعيف. وأجيب: إنا لا نسلم أنَّ البقاء عرض، بل هو أمر اعتباريٌّ يجوز أن يتصف به العرض، كالجوهر، وإن سلم كونه عرضاً، فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض.

فجملة الأعراض عندهم باقية على سبيل التقضي والتجدد؛ فينقضي واحد منها ويتجدد الآخر، ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة.

وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الأعراض، سوى الأزمنة والحركات والأصوات.

وذهب أبو علي الجبائي وابنه وأبو الهذيل إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح، دون العلوم والإرادات والأصوات وأنواع الكلام، وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف.

سببُ قول الأشعريِّ ومن تبعه بعدم بقاءِ الأعراض

قال العطار: إنَّ منشأ القول بعدم بقاء الأعراض -مع ما قيل من أنه سفسطة ومصادمة للمشاهدة ومكابرة للمحسوس- هو قولُهم: إنَّ السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث فقط، أو الحدوث مع الإمكان أو الإمكان بشرط الحدوث، وكل من قال بذلك يضطر إلى القول بعدم بقاء الأعراض، لأنه يلزمه أن يكون الممكن حال بقائه مستغنياً عن المؤثر، إذ لا حدوث حال البقاء، فلا حاجة.

وأما من قال إنَّ السبب المحوج إلى المؤثر هو الإمكان فقط، كما هو مذهب الحكماء وبعض المحققين من المتكلمين، فلا يضطر إلى ذلك، ولذلك قالوا ببقاء الأعراض سوى الحركات والأزمان والأصوات، ووافقهم على ذلك جمهور المعتزلة.

فلما قال من قال من المتكلمين بأنَّ المحوج إلى المؤثر هو ما ذكرناه، أُوْرِدَ عليهم أنَّ العالم في حال بقائه وبعد حدوثه لا يوجد له حدوث، لأنَّ الحدوث هو حالة واحدة أي زمان الحدوث فقط، ويلزم على هذا أنَّ العالم بعد حدوثه لا يحتاج إلى الله تعالى في البقاء، وقد التزم ذلك جماعة منهم، وتمسّكوا بعدم انتفاء البِناء حال فناء البَنَّاء، وقالوا: إنَّ العالم محتاج إلى الصانع في أنْ يخرجه من العدم إلى الوجود، وبعد أنْ خرج إليه، لم يبقَ له حاجة إليه، حتى لو جاز العدم على الصانع -تعالى عن ذلك علواً كبيراً- لما تأثر العالَمُ بذلك! ولما كان هذا أمراً شنيعاً، فرَّ الجمهورُ عن ذلك، وقالوا: مع أنَّ الجواهر في ذاتها باقية؛ إلا أنَّ شرط بقائها وجود الأعراض فيها، والأعراض لا تبقى زمانين، فاحتاجت الأعراض لكي تبقى إلى إبقاء الصانع لها أي خلقها في الزمان الثاني، وذلك لكي تبقى الجواهر، فبذلك لا تنتفي حاجة الجواهر أيضاً إلى الله تعالى مطلقاً.

فيتحصَّل أنَّ العالَمَ مع أنَّ علة احتياجه إلى الله هو الحدوث، إلا أنه حتى بعد الحدوث لن يزال محتاجاً إليه تعالى، فالأعراض غير باقية، بل هي متجددة دائماً، إما بتعاقب الأمثال، وإما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه، فالأجسام إذن محتاجة إلى الصانع احتياجاً مستمراً، وكذلك يثبت احتياج ما تتركب منه الأجسام، وهو الجواهر الفردة، فيستحيل خلوُّها عن الأكوان المتجددة المحتاجة إلى الصانع، فهي أيضاً محتاجة إليه دائماً، وأما القائلون بأنَّ العلة هي الإمكان وحدَه فذهبوا إلى أنَّ الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر حال بقائه، لأنَّ علة حاجته إلى المؤثر هي الإمكان. فكل من الأقوال الثلاثة يحتاج إلى القول بتجدّد الأعراض، هذا إن التزموا اللازم المذكور، ولا يخفى أن فيه تأملاً كبيراً، لأنَّ الحدوث إذا كان سبباً لاحتياج الحادث إلى المؤثر، فهذا الاحتياج يراد به قطعاً التوقّف في قيام الوجود عليه، وهذا يلزم منه عقلاً أن يثبت دائما للحادث، لأنه ما دام موجوداً بعد أن لم يكن، فهو حادث، فعلّة الاحتياج المذكورة ثابتة له دائماً، فكيف يُنسَبُ له الاستغناء عن

المؤثر بعد ذلك؟ فيمكن أنْ يقال: إنَّ كونَ الموجود حادثاً علّة لاحتياجه إلى المؤثر، وهذا الكون حالة تثبت على الدوام للموجود بعد العدم، ولا يشترط لدوامها أنْ يدوم تجدّد الحدوث.

قول النَّظَّام

وقد تمسك النظام ببعض أدلتهم، وطردها في الأجسام، فقال بعدم بقائها أيضاً، وقيل هذا النقل عن النظام غير معتمد عليه، قال السيد الشريف الجرجاني قدس سره: «لما كان هذا المنقول مستبعداً جداً، بل قريباً من السفسطة، تصدّى جمع للطعن في النقل رفعاً لمثله عن وصمة المكابرة، وتكذيبهم حديث الطفرة المشهور عنه، وتأوّله قوم بأنه ذهب إلى أنَّ علّة الحاجة هي الإمكان، فادّعى لذلك أنَّ الأجسام محتاجة إلى المؤثر حال البقاء، فتوهَّم السامعون أن حاجتها إلى المؤثر كذلك لا يتصور إلا إذا كانت متجددة غير باقية، فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه، لا ما قصده به من أنها غير باقية بذاتها، بل بمؤثرها، وحكم آخرون بأنَّ له باعثاً على هذا القول الشنيع، كما أنَّ للقائل بعدم بقاء الأعراض باعثاً عليه، كما أشرنا إليه».

والتحقيق أنَّ علّة الحاجة: إمّا الحدوث وحده، وهو الخروج من العدم إلى الوجود، وقد جزم كثير بضعفه أو بطلانه، وفي ذلك نظر، أو الإمكان بشرط الحدوث فيكون الإمكان علّة محوجة، والحدوث شرطاً لعليتها وتأثيرها، أو الإمكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزءاً من العلة المحوجة، أو الإمكان بلا مدخلية للحدوث فيه، وإلى هذا القول الأخير ذهب جمهور المحققين من المتكلمين والأصوليين والحكماء وجمهور المعتزلة، وهو اختيار الإمام.

ووجهه أننا إذا رفعنا الإمكان عن الوهم، بقي الوجوب بالذات أو الامتناع بالذات، وكل منهما يحيل الحاجة إلى المؤثر، فدلَّ على أنَّ علة الحاجة إلى المؤثر ليست غير الإمكان.

ولم يذهب أحد إلى أنَّ العلة هي الحدوث بشرط الإمكان.

والفرق بين الإمكان والحدوث أنَّ الإمكان عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعاً واجباً ذاتياً، والحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم.

٤- العرضُ الواحدُ بالشخص لا يقومُ بمحلَّيْن.

وهذا الحكم ضروري، لأنَّ العرض يتشخَّص ويتعيَّن بمحلِّه؛ فلو قامَ عرضٌ واحد بمحلَّين، لكان له بحسب كل محلٍّ تعينٌ وتشخّص؛ لامتناع توارد العلتين على معلول واحد بالشخص، وإذا كان له تعينان كان الواحد اثنين، وهو محالٌ. وما ذُكِرَ تنبيه لا استدلالٌ، فإنَّ بعض الضـروريات قد يخفى فينبه عليه. فيكون ما ذكر لبيان لِمِّيَّته، فإنَّ الشيء المعلوم بالبداهة إذا علم بِلِـمِّـيَّتِهِ اطمأنت النفس إليه أكثر، وإن كان الجزم التعييني حاصلاً بدونه.

ولضرورة هذا الحكم ندرك ونجزم بأنَّ السواد القائم بهذا المحل غيرُ السواد القائم بمحلٍّ آخر، ولا فرقَ بينه وبين جزمنا بأنَّ الجسم لا يوجد في آنٍ واحد في مكانين، فكما أنَّ الجزم الثاني بديهي بلا شبهة، فكذا الأول.

ثالثاً: تعريف الجوهر

المشهور أنّ الجوهر هو ما قام (ثبت) بنفسه لا بواسطة غيره بخلاف العرض، والباء للآلةِ، والمراد بالنفس الذات، والمعنى أنه غير محتاج إلى محلٍّ يقومُ به بخلاف العرضِ.

ومعنى الآلة هنا عدم توسّط الغير، أي ذاته كافية في ذلك، بخلاف العرض، فإنَّ للغير مدخلاً في تحقّقه، وهو المحلّ، ولا يراد معنى الآلة الحقيقي، وهو الواسطة بين الفعل ومنفعله في وصول أثره إليه، كما يقال كتبت بالقلم، وقطعت بالسكين، فهذا يقتضي التغاير، ولا يعقل بين الشيء ونفسه مغايرة، فمعنى الآلة هنا كما ذكرنا، فالجوهر ثبوته بنفسه لا بواسطة غيره.

وهذا نظير قولهم في واجب الوجود: ما كان وجوده من نفسه، فإنه لا يعقل كون الشـيء مؤثراً في نفسه، وإنما المراد عدم الاحتياج إلى الغير في إفادة الوجود كما يظهر ذلك من مقابله، وهو الممكن الذي يستفيد الوجود من الغير.

فثبوتُ العرض ووجوده بوجودِ محله، وهو الجسم، فلا وجود له استقلالاً.

فمعنى قيام الجوهر بنفسه هو عدم احتياجه لمحل يُقَوِّمُه[١]، كما في العرَضِ. فالجوهر مستغنٍ بذاته عن المحلِّ، بخلاف العرَض، فإنه محتاج بنفسه إلى الموضوع كما سبق.

والقيام له معنى آخر غير مراد هنا، وهو عدم الافتقار إلى المحلّ والمخصِّص، فهذا صادق على واجب الوجود، ولا يصح إرادته هنا.

وأما الجوهر كما هو مشهور عند المتكلِّمين، فهو كما ذكره عنهم صاحب المواقف:

---

(١) ولا يقال: «يقوم به» فإنَّه يخرج عنه الصورة مع أنها جوهر عند الفلاسفة، وهي محتاجة إلى محل هو الهيولى، لكن ذلك المحل ليس مقوِّما كما في محل العرض، وهو الموضوع، لأنه اعتبر فيه كونه مقوما للحالِّ فيه.

«**حادثٌ متحيزٌ بالذات**[١]»، ثمَّ عرَّفه صاحب المواقف بأنه جوهر يمكن أنْ يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة، وأما التعريف المذكورُ أوَّلاً، وهو: ما قام بنفسه، فهو التعريف الذي قال به فرقة الصالحية من المعتزلة للجسم، والجسم أخصُّ من الجوهر.

وقد قالت الكرامية: «الجسمُ هو الموجود»، ومن هنا قالوا: لا موجود إلا جسم، ولما آمنوا بأنَّ الله تعالى موجود، قالوا هو جسم، وقالوا لا يعقلُ موجودٌ إلا جسماً.

وقال هشام: الجسم هو الشيء.

وهذان التعريفان مع تعريف الصالحية من المعتزلة باطلة؛ لانتقاض تعريف الصالحية بالباري تعالى، وبالجوهر الفرد، وانتقاض الثاني منهما بهما وبالعرض أيضاً، وانتقاض الثالث بالثلاثة.

وفي هذه التعريفات فساد آخر، لأنَّ هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة، بل تخالفها، فإنه يقال زيد أجسم من عمرو، أي أكثر ضخامة، وانبساط أبعادٍ، وتأليف أجزاء، فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف، وليس في هذه الثلاثة إنباء عن ذلك.

ونقلت تعريفات أخرى للجوهر، منها: هو الغني عن المحلّ، أو القابل للعرض، أو المتحيز.

معنى القيام بالنفس

معنى القيام بالنفس عند المتكلمين: أن يتحيز بنفسه غيرَ تابعٍ تحيُّزُه لتحيز شيء آخر، هذا للجوهر، وأمّا العرض فإنَّ تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو محله المقوِّمُ له، وأما عند الفلاسفة فمعنى قيام الشيء بنفسه استغناؤه عن محل يقوِّمه، ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به، بحيث يصير الأولُ نعتاً والثاني منعوتاً، سواءً كان متحيزاً أم لا،

---

(١) ولا يخفى أن إدخال لفظ الحادث في تعريف الماهية والحقيقة مما لا ينبغي، فهو كإدخال الوجود والعدم في الماهية، وهو ممنوع، ولكن قد يقال إنهم أرادوا الإشارة إلى مذهبهم في أن كل حادث فهو جسم وقائم بجسم، خلافا لمن قال إن بعض الحوادث مجردة عن المادة والجسمانيات، وخلافا لمن قال إن كل موجود فهو إما جسم أو قائم بجسم.

مثال المتحيز سواد الجسم، أي كما في الجسم باعتبار قيام السواد به، ومثال الثاني: صفات الباري تعالى، أي الباري تعالى بالنسبة لقيام الصفات به، ومثاله أيضاً المجردات، وهي الموجودات التي ليست جسمانية ولا أجساماً عند من يقول بها.

تعريف الجوهر عند الفلاسفة

وأمّا الحكماء فقد عرَّفوا الجوهر بأنه: «**الموجودُ لا في موضوع**»، فظُنَّ منه أنَّ الواجب داخل فيه، فدفعوه بأنه ليس المراد بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل، وإلا لكان الشكُّ في وجود جبل من ياقوت أو بحر من زئبق شكّاً في جوهريته، بل معنى هذا الرسم أنَّ الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج واتصفت به كانت لا في موضوع.

وظاهر أنَّ هذا المعنى إنما يصدق على ماهية يزيد وجودها على ماهيتها، فلا يصدق على الواجب. وأمّا تعريف العرض بأنه الموجود في موضوع، فلا اشتباه في عدم تناوله للواجب، سواءً فُسِّر بمثل ما مرَّ وهو الحق، أو لم يفسَّرْ.

فائدة في المجردات

المجردات عند الفلاسفة هي:

النفوس الناطقة: وهي النفوس الأرضية المدبِّرة للأشخاص الجزئية. فالنفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة أي الهيولى، متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وليست حالة في البدن باصطلاحهم.

والعقول: وهي الجواهر المجرَّدة المؤثرة في الأجسام، فالعقل جوهر مجرد عن المادة متعلِّق بالأجسام تعلُّق التأثير.

النفوس الفلكية القائمة بالفلك: فإنَّ لكل فلك نفساً، والنفوس الفلكية العلوية هي المدبِّرة للأجسام العلوية الفلكية. وتسمى النفوس الناطقة للإنسان نفوساً أرضية، والنفوس الفلكية نفوساً علوية لما أنها متعلِّقة بالأجرام العلوية، كتعلق الأولى بالأجرام الأرضية السفلية.

الملائكة الأرضية: وهي المدبرة للبسائط الأربعة؛ النار والهواء والماء والتراب. ويقول الفلاسفة: إنَّ هذا هو المراد بما ورد عن رسول الله عليه الصلاة والسلام من نحو: «أتاني ملك البحار». وهذا مبني على أنَّ العقول باصطلاح الحكماء هي الملائكة باصطلاح أهل الشرع، كما ذكر ذلك غير واحد. قال العطار: «ولنا معهم كلام ذكرناه في الحاشية الكبرى، وذكرنا عبارة شرح الطوالع في الحاشية الثانية فانظرهما إن شئتَ».

ذِكْرُ عبارة شرح الطوالع: الجواهر الغائبة عن حواسنا إمّا أن تكون مؤثرة في الأجسام، أو تكون مدبِّرة للأجسام، أو لا تكون مؤثرة في الأجسام ولا مدبرة إياها، **والأول** أي الجواهر الغائبة والمؤثرة في الأجسام هو العقول العشرة عند الحكماء، والملأ الأعلى عند الشارع، **الثاني**: أي الجواهر الغائبة المدبرة للأجسام تنقسم إلى علوية وهي التي تدبر الأجرام العلوية، وهي النفوس الفلكية عند الحكماء، والملائكة السماوية في عرف الشرع، وإلى سفلية وهي التي تدبر عالم العناصر والمدبر لعالم العناصر إما أن تكون مدبرة للبسائط وأنواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الأرض، وإليهم أشار صاحب الوحي صلى الله عليه وسلم وقال جاءني ملك البحار، وملك الجبال، وملك الأمطار، وملك الأرزاق، وإما أن تكون مدبرة للأشخاص الجزئية، وتسمَّى نفوساً أرضية، كالنفوس الناطقة الإنسانية. **الثالث**: أي الجواهر الغائبة عن الحواسّ التي لا تكون مؤثرة في الأجسام ولا مدبرة إياها تنقسم إلى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون في لسان الشرع، وإلى شرير بالذات وهم الشياطين، وإلى مستعد للخير والشر وهم الجنُّ». انتهى ما في شرح الطوالع.

قال العطار: وهو كلام حسن بديع، إلا أنه أراد أن يطبق بين كلام أهل السنة والحكماء، وبينهما بون بعيد كما بيناه في الحواشي الكبرى.اهـ.

وقال في حواشيه الكبرى على مقولات البليدي بعد أن نقل قصة المجردات عند الفلاسفة: «فإن أراد أنَّ القائل من الفلاسفة؛ فهم نافون للملائكة مثبتون للعقول، وهي على ما اصطلحوا عليه غير الملائكة بلسان أهل الشرع، وكان الذي دعاه إلى ذلك ما وقع في شرح الشريف الحسيني للهداية أنَّ العقل العاشر هو المعبَّر عنه بلسان الشرع بجبريل،

وقول شارح الطوالع إنَّ الجواهر المجردة الغائبة المؤثرة في الأجسام هي العقول العشرة عند الحكماء، والملأ الأعلى عند الشارع، وهو قول من أراد أن يوفق بين كلام أهل السنة والحكماء، فسلك طريقاً غير وسط، بل طريقاً شططاً، وهيهات أن يتطابق الاصطلاحان، كيف والعقول العشرة لا تفارق الأفلاك، والملائكة تهبط إلى الأرض، والملائكة لا يعلم عِدَّتهم إلا الله، وما يعلم جنود ربك إلا هو، والعقول عندهم مؤثرة والملائكة لا تأثير لها، والعقول العشرة محصورة عندهم في عشرة، فما كل قول متَّبع ولا كل كلام يُستمَع»[١].

ونقل قبل ذلك كلِّه صاحبُ شرح المقاصد الإمام السعد في التعريف بالملائكة على طريقة الشريعة بأنهم أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة، كاملة في العلم والقدرة على الأفعال الشاقّة، شأنها الطاعات ومسكنها السموات، هم رسل الله إلى أنبيائه، وأمناؤه على وحيه، يسبِّحون الليل والنهار لا يفترون، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون. والجنُّ أجسام لطيفة هوائية تتشكل بأشكال مختلفة، ويظهر منها أفعال عجيبة، منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي. والشياطين أجسام نارية شأنها إلقاء الناس في الفساد والغواية، بتذكير أسباب المعاصي واللذات وإنساء منافع الطاعات، وما أشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان: (وما كان لِيَ عليكم من سلطان إلا أنْ دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم)»[٢].

والمراد بتجرُّدها كونها غير جسم ولا جسماني، أي ليست بمركبة ولا داخلة في الجسم فهي قائمة بنفسها. فالنفس الناطقة جوهرٌ مجرَّدٌ عن المادة أي الهيولى، متعلقٌ بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وليست حالَّةً في البدن باصطلاحهم. والعقول جمع عقل، وهو جوهرٌ مجرَّدٌ عن المادة متعلق بالأجسام تعلق التأثير.

النفوس الناطقة:

النفوس الناطقة لها ارتباط بالبدن، وقالوا إنها بمنزلة ملك بالشام مدبر أمرَ مصرَ،

---

(١) حاشية العطار على البليدي، ص٢٨١.

(٢) حاشية العطار على مقولات البليدي، ص٢٨١.

ولها ارتباط بالعقل. وفيها اختلاف كثير، فذهب جمهور الفلاسفة إلى أنها جوهر روحاني مجرد عن المادة، متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، ووافقهم الراغب والغزالي، وقال المتكلمون إنها جسم بناء على أنَّ كل ما سوى الله تعالى إما جسمٌ أو جسماني، وأرادوا ما يشير إليه كل واحد بقوله أنا، وهو إمّا أن يكون هذا الهيكل المخصوص، ومال إليه أكثر المتكلمين، وهو ضعيف، لأنّ الإنسان باقٍ من أول عمره إلى آخره، والهيكل في التبدُّل والتحلُّل، داخلاً وخارجاً، أو أجزاء أصلية داخلة فيه باقية من أول عمره إلى آخره، وهو اختيار محقّقي المتكلمين، قال بعض المحققين من المتأخرين إنها جسم نوانيٌّ حالٌّ في البدن غني عن الاغتذاء والتحلُّل، وإنها مدركة للكليات والجزئيات. وقال طائفة من قدماء الفلاسفة: هي العناصر الأربعة. وقال أكثر الأطباء: إنها المزاج. وقال آخرون هي تناسب الأركان والأخلاط، وقال ابن الراوندي إنها جزء لا يتجزأ في القلب، وقال النظام: إنها أجزاء لطيفة سارية في البدن، وقيل: قوة في الدماغ، وقيل: في القلب، وقيل: ثلاث قوى، إحداها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية، والثانية في القلب وهي الفيضية، وتسمى قوة حيوانية، والثالثة في الكبد وهي النفس الشهوانية، وقيل: الأخلاط. قال الفلاسفة: وتعلقها بالبدن اضطراريٌّ، وهي حال تعلقها مجبورة غير مختارة، كما أشار لذلك ابن سينا في قصيدته بقوله:

وصلت على كره إليك وربما   كرهت فراقك وهي ذات تفجّع

وقال بعض العارفين: إنَّ الله خلق بين النفس والبدن علاقة شوقية موجبة لميلها ورغبتها إليه، فإذا نفخت فيه انقادت بغير تمنع، بل بالرغبة والعشق، وأنشد:

وصلت بعشق لا بكره مثل ما   قال الحكيم وفارقت بتوجع

فائدة: أقسام الجوهر عند الفلاسفة

أقسام الجوهر عند الفلاسفة[١] خمسة، لأنه إن كان محلاً لجوهرٍ آخر فهوالهيولى، وإنْ كان حالاً في جوهرٍ آخر فهو الصورة، وإن كان مركباً منهما فهو الجسم، وإن لم يكن كذلك، فإن كان متعلقاً بالأجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس، وإلا فهو العقل.

واعترض على هذا التقسيم، فقيل: تقسيم الجوهر إلى أقسامه الخمس غير حاصر لجواز وجود جوهر يكون محلاً لجوهر آخر ولا يكون لشيء منها وضع، أي قبول إشارة أصلاً، ولا يكون ذلك المحل هيولى، ولا الحالُّ صورة، ولا المركب منهما جسماً، وهذا سؤال ذكره الإمام، حيث قال: لا بدَّ من الدلالة على أنَّ الجوهر المركب من الحال والمحلّ هو الجسم، فإنه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسمانيّ يكون مركباً من جزأين.

قيل: فإن أردت حصراً عقلياً قلتَ: الجوهر إما جسمٌ أو لا، والثاني إما أن يكون جزأه، فإن كان به بالفعل فصورة، وإلا فمادة، وإما أن لا يكون جزأه، فإن كان متصرفاً فيه فنفس، وإلا فعقل، قاله السيد في حواشي التجريد.

وذكر في شرح المواقف أنَّ هذا التقسيم الذي ذكروه مبني على نفي الجوهر الفرد، إذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يركَّب منهما، بل هناك جسم مركَّب من جواهر فردة، وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد إنما يتم بعد أن يبين أنَّ الحالّ في الغير قد يكون جوهراً، وهو ممنوع، فإنَّ الظاهر هو أنَّ الحالّ في غيره يكون عرضاً قائماً به، فلا يثبت جوهر حالٌّ، ولا ما يتركب من حالٍّ ومحلّ جوهرين، ولا جوهر هو محل لجوهر آخر.

الهيولى

والهيولى[٢] كلمة يونانية معناها الأصل والمادة.

---

(١) والمتكلمون لا يقولون بهذا التقسيم.

(٢) قال في القاموس: الهيُّولى بتشديد الياء مضمومة عند ابن القطاع.

وفي اصطلاح الحكماء: جوهرٌ في الجسم قابلٌ لما يعرض له من الاتصال والانفصال، محلّ للصورتين النوعية والجسمية.

ونقل عن الصحائف أنَّ الهيولى أربعة:

الأولى: جوهرٌ غير جسم.

الثانية: جسم قام به صورة، كالهيولى بالنسبة إلى صورها النوعية.

الثالثة: الأجسام مع صورها النوعية التي صارت محلاً لصور أخرى، كالخشب لصورة السرير، والطين لصورة الكوز.

الرابعة: أن يكون الجسم مع الصورتين محلاً لصورة أخرى، كالأعضاء لصورة البدن، وأجزاء البيت لصورته.

والهيولى الأولى جزء الجسم، والثانية نفس الجسم، والثالثة والرابعة الجسم جزءٌ لهما.

والصورة جوهرٌ حالٌّ في جوهر آخر، وهي والعرض يشتركان في الحالِّ، وهي تشمل الصورة الجسمية والنوعية، لأنَّ الجسم عندهم مركب من ثلاثة جواهر، حلَّ اثنان منهما في الآخر، يقال للمحلّ هيولى، ولكلٍّ من الحالّيْنِ صورة. والصورة إما أن تكون شاملة لجميع الأجسام، وهي الصورة الجسمية والصورة المشتركة، أو لا تكون شاملة بل تختصُّ ببعض دون بعض، وتسمَّى صورة نوعية.

والمركب من الهيولى والصورة هو الجسم الطبيعي، وينقسم الجسم الطبيعي إلى الأول والثاني باعتبار الجهة، فما هو محدود لها ومتقدم عليها وغير متحرك فيها، يسمى جسما أوَّل، وما هو واقع في الجهات ومتحرك فيها، وهو الأجسام القابلة للحركة المستقيمة يسمَّى جسماً ثانياً لتأخره من حيث هو قابل للحركة في الجهة عن محدِّد[1].

---

(١) وقيل: الجسم الطبيعي إما أول وهو الأجسام العالية التي هي الكواكب والأفلاك، أو ثانٍ وهو أجسام عالم الكون والفساد، وهو ما يكون في جوف فلك القمر. قال العطار: وهو كلام خالٍ عن التحقيق.

وأمّا النفس؛ فشأنها أن تتعلق بالأجسام تعلُّق التدبير والتصرف، وهي وإن خلقت قبله، كما ورد في الشريعة المطهرة، فقبل وجود الجسم لا تعلق للنفس الناطقة بشيء لعدم المتعلق، ولكن شأنها كذلك، فعند خلق الجسم تعلقت هي به، كما هو عند المتكلمين.

وقد اختلف الفلاسفة في النفس، فإنَّ أفلاطون ومن قبله قالوا بقدمها مع التناسخ. وقال أرسطوطاليس: النفس حادثة وشرْطُ حدوثها حدوث البدن، وأبطل التناسخ. وعلى هذين القولين فالنفس الناطقة متعلقة بالبدن بالفعل.

قال في شرح الطوالع: «قال الحكماء: النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له، لأنها جوهرٌ مجرد، فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلولٍ كتعلق الصورة بالمادة، والعرضِ بالموضوع كتعلق السواد بالجسم، ولا تعلق مجاور كتعلق الإنسان بداره وثوبه الذي يرافقه تارة ويفارقه أخرى، ولكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقاً لا يتمكن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه ما دامت مصاحبته ممكنة. وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيين والعقليين عليه، فإنَّ النفس في أول الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بآلات وقوى بدنية، قال الله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل: ٧٨]، والنفس تتعلق أولاً بالروح، وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من ألطف أجزاء الأغذية، فيفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسري بسريان الروح إلى أجزاء البدن وأعماقه، فتثير تلك القوة في كل عضو من أعضاء البدن ظاهرةً وباطنةً قوى تليق بذلك العضو، ويكمل بالقوى المثارة في ذلك العضو نفعه» اهـ.

ثمَّ تلك القوى منها ما هو محرِّك، ومنها ما هو مدرك، والمدرك إما ظاهري وهي الحواس الظاهرة، وإما باطني وهي الحواس الباطنة، وهي: الحسّ المشترك والخيال والمفكرة والواهمة والحافظة. والقوى المحركة تنقسم إلى محركة اختيارية وإلى محركة طبيعية، وتفاصيلها مذكورة في المبسوطات.

وأما العقل فيتعلق بالأجسام تعلق التأثير.

الجوهر عند المتكلمين وبمَ يتحقق

قال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز، وكل متحيز إمّا أنْ يقبل القسمة فهو الجسم، أو لا يقبل القسمة فهو الجوهر الفردُ.

ومعنى التحيز أنْ يأخذ المتحيز قدراً من الفراغ، وسيأتي تفصيل له. وأما قبول القسمة فإما في جهة واحدة أو جهتين أو ثلاثة.

قول المتكلمين في تحقيق الجسم

وللمتكلمين اختلاف في أقل ما يتركب منه الجسم.

فعند الأشاعرة: أقله جزآن، فعلى هذا إذا انضم جوهرٌ فردٌ لآخر، حصلَ من مجموعهما جسم، وهو قابل للقسمة في جهة واحدة فقط.

وعند المعتزلة: الجسم هو الطويل العريض العميق، فاعتبروا فيه الطول والعرض والعمق، ثمَّ اختلفوا بعد اتفاقهم على الاعتبار المذكور في أقل ما يتركب منه الجسم:

فقال النظام: لا يتألف إلا من أجزاء غير متناهية.

وقال الجُبَّائيُّ: من ثمانية أجزاء، بأن يوضع جزآن فيحصل الطول، وجزآن على جنبهما فيحصل العرض، وأربعة فوقها فيحصل العمق.

وقال العلاف: من ستة؛ بأن توضع ثلاثة على ثلاثة.

قال في المواقف: والحقُّ أنه يمكن أن يحصل الجسم من أربعة أجزاء، بأن يوضع جزءان، ويجنب أحدهما جزء ثالث، وفوقه جزء آخر، وبذلك تحصل الأبعاد الثلاثة.

وعلى جميع التقادير، فالمركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهراً فرداً، ولا جسماً عندهم، أي المعتزلة، فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطاً، وفي جهتين سطحاً، وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم داخلان في الجسم عندنا.

والمراد أنه خط جوهري وسطح جوهري، إذ الفرض أنه مركب من جوهرين فردين أو ثلاثة، فقول من قال: إنَّ بعض المتكلمين يقول بالخط والسطح، مراده بذلك البعض: المعتزلة، لأنهم من المتكلمين.

وهذا لا ينافي إنكار المتكلمين للمقدار، فإنَّ المقدار الذي هو أحد قسمي الكمِّ خطّ أو سطح أو جسم تعليمي، ومعلوم أن الجسم التعليمي عند الحكماء عرض قائم بالجسم الطبيعي، وكذلك الخطّ والسطح.

قال في المواقف وشرحه: المتكلمون أنكروا المقدار كما أنكروا العدد، بناءً على تركُّب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزأ، فإنه لا اتصال بين الأجزاء التي تركب الجسم منها عندهم، بل هي منفصلة بالحقيقة، إلا أنه لا يُحَسُّ بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست الأجزاء عليها، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يسلم عندهم أنَّ ثمَّ في الجسم اتصالاً، أي أمراً متصلاً في حد ذاته هو عرض حال في الجسم، وأن الأجزاء التي تعرض في الجسم بينها حد مشترك، كما في المقادير ومحالها؟ بل إذا كان الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ لم يثبت وجود شيء من المقادير؛ إذ ليس هناك إلا الجواهر الفردة، فإذا انتظمت في سمت واحد، حصل منها أمر ينقسم في جهة واحدة، يسمّيه بعضهم خطّاً جوهرياً، وإذا انتظمت في سمتين، حصل منها أمر ينقسم في جهتين، وقد يسمى سطحاً جوهرياً، وإذا انتظمت في الجهات الثلاث، حصل ما يسمى جسماً اتفاقاً، فالخطُّ جزء من السطح، والسطح جزء من الجسم، فليس لنا إلا الجسم وأجزاؤه، وكلها من قبيل الجوهر، فلا وجود لمقدار هو العرَضُ: إما خطٌّ أو سطح أو جسم تعليمي، كما زعمت الفلاسفة.

واعلم أنَّ المراد بذلك البعض هم المعتزلة، فإنهم يقولون بالواسطة بين الجسم والجوهر الفرد، لا الأشاعرة إذ لا واسطة عندهم كما علمتَ، وفي شرح مُنْلا زادة على الهداية: «الخطُّ والنقطة والسطح أعراض غير مستقلة الوجود على مذهب الحكماء؛ لأنها نهايات وأطراف للمقادير عندهم، فإنَّ النقطة عندهم نهاية الخطّ، وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمي.

وأما المتكلمون فقد أثبت طائفة منهم خطاً وسطحاً مستقلين؛ حيث ذهبت إلى أن الجواهر الفردة تتألف في الطول فيحصل منها خط، والخطوط تتألف في العرض فيحصل السطح، والسطوح تتألف في العمق فيحصل الجسم، فالخط والسطح على مذهب هؤلاء جوهرانِ لا محالة، فإنَّ المتألف من الجواهر لا يكون عرضاً». اهـ.

فإن قلت: هل تقول الفلاسفة بما قال به المعتزلة من الخط والسطح الجوهريين أيضاً؟

قلت: لا، فإنهم قالوا باستحالة الخط المستقلّ؛ إذ لو وجد وتوسط بين خطين، هما طرفا السطحين، فإمّا أن يحجبهما عن التلاقي، فيكون ما به يلاقي أحدهما غير ما به يلاقي الآخر، فيلزم انقسامه في العرْض وهو محال، أو لا يحجبهما عنه فيلزم التداخل، وهو أيضاً محال، لأنَّ مجموع الخطين أعظم من أحدهما بالضرورة، وكذلك السطح المستقل بمثل الدليل المذكور، بأن يقال لو وجد السطح مستقلاً وتوسط بين سطحين هما طرفا جسمين فإمّا أن يحجبهما عن التلاقي أو لا، وكلاهما باطل...إلخ.

فثبت أن لا وجود لخطٍّ جوهريٍّ ولا سطحٍ جوهريٍّ استقلالاً عندهم، فهم يوافقون المعتزلة في أنَّ الجسم هو ذو الأبعاد الثلاثة، وإن خالفوهم فيما تركب منه الجسم، فعند المعتزلة من الجواهر الفردة، وعندهم من الهيولى والصورة.

والحاصل أنَّ أهل السنة لا يقولون بشيء من الخط والسطح مطلقاً، والمعتزلة يقولون بالخط والسطح الجوهريين، والفلاسفة يقولون بالخط والسطح والجسم التعليمي على سبيل كونها أعراضاً، ولا يقولون بالخط والسطح الجوهريين.

فإن قلت: المعنى الذي سمَّته الفلاسفة سطحاً وخطاً وجسماً تعليمياً ما حقيقته عند المتكلمين؟

قلت: هي أمور اعتبارية، مرجعها الأبعاد، تعرض في الجسم لا وجود لها، إنما الموجود هو الجسم، وتلك الأبعاد لا يصح أن يطلق عليها لفظ خط أو سطح أو جسم تعليمي؛ لعدم اصطلاحهم على ذلك، لما علمت.

قال العطار: هذا تحرير هذه المسألة بقدر الإمكان، وكثيراً ما يقع فيها اشتباه على الأذهان وتخليط لعدم الوقوف على حقائق المعاني الاصطلاحية، وقلَّ أن توجد محرَّرة مجموعة الأطراف على هذا الوجه، فاحرص عليها[١].

---

(١) انظر حاشيته الصغرى على شرح مقولات السجاعي، ص٩٤.

فصلٌ في أحكام الجواهر

بعد أن انتهينا من بيان مفهوم الجسم وحقيقته وممَ يتألف عند المذاهب المختلفة، نشرع الآن في بيان أحكامه المبنية على ما تقدم من حقيقته.

- **منها أنها قابلة للبقاء زمانين فصاعداً.**

وهذا الحكم ضروريٌّ، قال في شرح المقاصد: بمعنى أنا نعلم بالضرورة أن كُتُبَنا وثيابَنا وبيوتَنا وذواتنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات، بل إن كان ففي العوارض والهيئات، لا بمعنى أنَّ الحسَّ يشاهدها باقية، ليردَ الاعتراض بأنّه يجوز أن يكون ذلك بتجدد الأمثال، كما في الأعراض.

وخالف النظام في هذا، فجعل الجواهر كالأعراض، والتزم أنها لا تبقى زمانين، وإنما تتجدد بتجدد الأمثال كالأعراض.

قال في شرح المقاصد: «وزعم بعضهم أنَّ قول النظام بعدم بقاء الأجسام، مبنيٌّ على أنَّ الجسم عنده مجموع أعراض، والعرض غير باقٍ، وقد نبّهناك على أنه ليس مذهبه أنَّ الجسم عرض، بل أنَّ مثل اللون والطعم والرائحة من الأعراض أجسام قائمة بأنفسها».

والمنبَّه عليه هو قوله في موضع آخر: «فإن قيل: المذكور في كتب المعتزلة أن الجسم عند النظام أعراض مركبة من اللون والطعم والرائحة، ونحو ذلك من الأعراض. قلنا: نعم، إلا أنَّ هذه عنده جواهر لا أعراض. وتحقيق ذلك على ما لخصنا من كتبهم: أنَّ مثل الأكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما أشبه ذلك أعراض لا مدخل لها في حقيقة الجسم وفاقاً. وأما الألوان والأضواء والطعوم والروائح والأصوات والكيفيات

الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما، فعند النظام جواهر بل أجسام محققة، حتى صرَّح بأنّ كلّا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة. ثمَّ إنَّ تلك الأجسام اللطيفة إذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد. وأما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان كله من جنس واحد»[١].

وفي شرح التجريد: «إنَّ هذا النقل عن النظّام غير معتمد عليه».

لكن اشتهر عنه القول بذلك كالقول بالطفرة.

قال في شرح المقاصد: «ومعناها يؤول إلى قطع مسافة من غير حركة فيها، وقطع لأجزائها. ومن الشواهد الحسية لبطلانها أنّا نمدُّ القلم، فيحصل خطّ أسود من غير أن يبقى في خلاله أجزاء بيض. وليس ذلك لفرط اختلاط الأجزاء البيض بالسود، بحيث لا تمتاز عند الحس، لأنَّ الأجزاء الممشوقة أقل من المطفور عنها بكثير، بل لا نسبة لها إليها لكونها غير متناهية، فينبغي أن يقع الإحساس بالبعض».

وقوله: (لكونها غير متناهية)، أي: لكون الأجزاء المطفور عنها غير متناهية عند النظام، فإنه اشتهر عنه أنَّ أجزاء الجسم غير متناهية، ولما ذهب لهذا المذهب، ألزم بأنه لو كان كذلك، لزم أن لا تُقْطَعَ المسافةُ المحدودة، لتوقف قطعها حينئذ على قطع أجزائها الغير المتناهية، وقطع الأجزاء الغير المتناهية لا يكون إلا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه.

فأجاب: بأنا لا نسلم أنَّ قطع المسافة موقوف على قطع أجزائها الغير المتناهية، وإنما يكون كذلك لو لم تكن للمتحرك طفرة من جزء إلى جزء وترك الأوساط، وهذا هو معنى الطفرة.

---

(١) شرح المقاصد، في مبحث الاحتجاج على الجزء الذي لا يتجزأ.

وألزمَ مَنْ قال بتركب الجسم بفرض دورانه، وبيانه: أنَّ الطوق الكبير إذا تحرك جزء واحد امتنع أن يتحرك الطوق الصغير، وهو القريب من القطب مثلاً، أو أزيد فلا بُدَّ من أن يقطع أقل من جزء، فيتجزأ بالجزء الذي لا يتجزأ.

وأجابوا: بأنَّ الطوق الصغير يتحرك جزءاً، إلا أنه يسكن حينما يتحرك الطوق الكبير أجزاء أخر، ثم بعد ذلك ينهض للحركة الثانية، فيسكن البطيء في بعض أزمنة حركة السريع، فلزم تفكيك أجزاء الرحى، فتأمل(١).

- **ومنها أنها لا تتداخل على جهة النفوذ والملاقاة من غير زيادة في الحجم.**

---

(١) كذا قرره العطار في حاشيته، ص٩٥.

وحاصل الإلزام: أنَّ الجسم لو كان متركباً من أجزاء لا تتجزأ، وفرضنا الجسم يدور على محوره، لكانت الحلقة الأبعد لو تحركت جزءاً، امتنع أن تتحرك الحلقة الأصغر الأقرب إلى المحور جزءاً مثلها، لأنا نجزم أن حركة الحلقة الأصغر أقل بالضرورة من حركة الحلقة الأبعد. وفي هذه الحالة إما أن تسكن، أو تتحرك، ولا احتمال غيرهما، فإن سكنت، تقطَّع الجسم وتمزق، ولو تحركت فإما أن تتحرك مقدار جزء كالحلقة الكبيرة، أو أقل من جزء، يستحيل حركتها مقدار جزء كامل، لما ذكرناه باعتبار تناسب الحلقتين، فيلزم أن تتحرك مقداراً أقل من جزء، فيلزم ههنا تجزؤ الجزء الذي فرضتموه لا يتجزأ. وهكذا إلى أن يلزمهم بوجود أجزاء لا نهاية لها في الجسم حقيقة.

وقد يقال جوابا عن هذا الإشكال: إن الحلقة الأصغر تتحرك ولا تسكن، وإن حركتها تكون أقل من جزء، ولكن لا يلزم من كون حركتها كذلك أن يتجزأ الجزء الذي لا يتجزأ، لأن التجزؤ الحاصل إنما هو للفراغ الموهوم الذي حصل فيه أجزاء الحلقات كلها، لا للجزء نفسه، غاية الأمر أن نفس الجزء الكائن في الحلقة الأصغر تحرك مقداراً أقل من جزء لا يتجزأ، فمن أين يلزم التجزؤ المذكور.

ولا يلزمنا القول بالسكون المتخلل بين الحركات، لأنه لا دليل عليه، مع أنه ممكن بناء على وجود الحيز في داخل العالم، وتخلل الفراغ بين أجزاء العالم، ففي هذا الحالة قد يسلم أن أجزاء الحلقة الأصغر تسكن قليلاً بمقدار لا يتجاوز الفراغ الكائن بين أجزائها المؤلفة لها، وهكذا، ثم تنهض للحركة لكي تواكب حركة الحلقة الأكبر، فلا يلزم التقطع الذي ألزمهم به، والله تعالى أعلم. فتأمل.

وقال في المواقف وشرحه: «الجواهر يمتنع عليها التداخل، أي دخول بعضها في حيز بعض آخر، بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم، وهذا الامتناع ليس معلَّلاً بالتحيز، كما ذهب إليه المعتزلة من أنَّ الحيز له باعتبار وجود أحد الجوهرين فيه كون مضادٌ لكونه باعتبار وجود الآخر فيه. بل هو لذاتها بالضرورة البديهية إذ لو جاز ذلك، لجاز أن يكون هذا الجسم المعين أجساماً كثيرة متداخلة، وجاز أن يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلاً ألف ذراع، بل جاز تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة، وصريح العقل يأباه.

وقد اتُّفِقَ على امتناع التداخل. وأما النظام فقيل إنه جوّزه، وظاهرٌ أنه لزمه ذلك فيما صار إليه من أنَّ الجسم المتناهي المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد، إذ لا بُدَّ حينئذ من وقوع التداخل بينها. وأما أنه أمر التزمه وقال به قديماً، فلم يعلمْ، كيف؟ وهو جَحْدٌ للضرورة! فلا يرتضيه عاقل لنفسه، وإن صحَّ أنه قال به، كان مكابراً لمخالفته لمقتضى عقله».

وبهذا تعلم وجه إسقاط خلاف النظام من بعض العلماء.

ودخول الجسم في جسم آخر على وجه الظرفية ليس محالاً، بل المحال دخول البعض في البعض على وجه النفوذ فيه والملاقاة له بأسره من غير زيادة في الحجم، بل يكون حجم كل من الداخل والمدخول فيه بعد الدخول، كحجمه قبل الدخول، وهو محال لاستلزامه مساواة الكل للجزء، وقد يكون الأصحّ أن يقال: دون زيادة في الكتلة أو المقدار، لأنَّ الحجم يمكن تصور ثباته مع دخول جسم في جسم عن طريق الدخول في الفراغات البينية.

- **ومنها تماثلها في الصفات النفسية، ويجوز تباينها في صفات المعاني.**

المخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة، وأصل المسألة هو: هل الجواهر متماثلة في الحقيقة أو متخالفة؟

فقال المتكلمون: إنَّ الأجسام كلَّها متماثلة في الحقيقة، وإنما الاختلاف بالعوارض،

ومبنى هذا الأصل عند المتكلمين، على أنَّ أجزاء الجسم ليست إلا الجواهر الفردة، وأنها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة.

وقالت الفلاسفة: لا، ليست الأجسام متماثلة بالحقيقة، بل متخالفة بالحقائق، وذلك بناءً على أنَّ الجسم مركب من الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية التي بها صارت الأجسام أنواعاً.

ومثال التماثل في الحقيقة الماء والنار، فمع ما بينهما من التباعد بحسب الظاهر، إلا أنهما متماثلان في الحقيقة وهي الصفة النفسية، والاختلاف في العوارض، ومثال التباين بصفات المعاني حرارة النار مثلاً وبرودة الماء.

قال العلامة اليوسي: الأجسام كلها متماثلة مركبها وبسيطها، كثيفها ولطيفها، نورانيها وظلمانيها، حتى إنَّ جرم النار متَّحد مع جرم الماء، وجرم التراب مع جرم القمر، هذا هو مذهب المتكلمين. فالاختلاف بين الأجسام بالعوارض، وهو مبني على أنَّ أجزاء الأجسام ليس إلا الجوهر الفرد، وهي متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة.

ثم إنه يلزم من تماثلها في الحقيقة تماثلها في الصفات النفسية، قال في المواقف: «لا محيص لمن يقول بتماثل الجواهر عن أن يجعل جملة من الأعراض داخلة في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائداً إليها».

قال السعد في شرح المقاصد: «ولا أدري كيف ذهل عما في هذا المخلص من الوقوع في ورطة أخرى هي عدم بقاء الأجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الثاني الذي هو جملة الأعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل» اهـ.

فائدة

الصفة الثبوتية عند الأشاعرة تنقسم إلى قسمين:

نفسية، وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها، ككونها جوهراً أو موجوداً أو ذاتاً أو شيئاً، وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات بها إلى تعقّل أمر زائد عليها، ومآل العبارتين واحد.

ومعنوية، وهي التي تدلُّ على معنى زائد على الذات، كالتّحيزِ وهو الحصول في المكان، ولا شكَّ أنه صفة زائدة على ذات الجوهر. وكالحدوثِ إذ معناه كونه مسبوقاً بالعدم، وهو أيضاً معنى زائد على ذات الحادث، وقبول الأعراض، فإنَّ كونه قابلاً لغيره إنما يعقل بالقياس إلى ذلك الغير. وقد يقال بعبارة أخرى هي ما يحتاج وصف الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها.

وما ذكرناه من تعريف الصفة النفسية والمعنوية إنما هو على رأي نفاة الأحوال منّا، وهم الأكثرون.

وقال بعض أصحابنا كالقاضي وأتباعه بناء على الحال: الصفة النفسية ما لا يصحُّ توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها، كالأمثلة المذكورة. فإنَّ كون الجوهر جوهراً وذاتاً وشيئاً ومتحيزاً وحادثاً وقابلاً للأعراض، أحوالٌ زائدة على ذات الجوهر عندهم، ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر. والمعنوية تقابلها فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها.

وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية إلى معلَّلَةٍ كالعالمية والقادرية ونحوهما، وإلى غير معللة، كالعلم والقدرة وشبههما، ومَنْ أنكر الأحوال منّا أنكر الصفات المعللة، وقال لا معنى لكونه عالماً قادراً سوى قيام العلم والقدرة والعلم بذاته. اهـ. كذا في المواقف وشرحه.

ملاحظة: قال العطار: إنَّ جعلَ التحيز وقبول الأعراض من الصفات النفسية ممنوعٌ. تأمل.

ومما مضى يتبين لك أنَّ تركب النوع كالإنسان من الجنس والفصل إنما يتأتى على طريقة الحكماء، وعلى هذا جرى المناطقة في تقسيم الأجناس بالفصول، أما المتكلمون فالحقيقة النوعية لسائر الممكنات الموجودة واحدة، وإنما الاختلاف بالعوارض، وهي ليست ذاتية لخروجها عن الحقيقة، ويتفرع عن ذلك مسألة المسخ(١)، قال العلامة اليوسيّ: وقد اختلف المتأخرون من الفاسيين في هذه المسألة، فذهب بعضهم إلى أنَّ الحقائق كلها متماثلة، لا تختلف إلا بالعرضيات، والناطقية ونحوها من العوارض، ولذا صحَّ مسخ الإنسان قرداً مثلاً، وذهب بعضهم إلى أنَّ الناطقية ونحوها ذاتيٌّ للإنسان، وليس الإنسان مثلاً مجرد الجرم، بل مع انضمام النفس، ولا يلزم من تماثل الأجرام تماثل الحقائق، إذ لا يلزم من تماثل جرم حقيقتين تماثل الحقيقتين، ولا يشكل عليه المسخ، ولا يلزم فيه انقلاب حقيقة، لأنَّ الإنسان مثلاً لا يكون مع المسخ إنساناً، وإنما يمسخ بعد رفع الناطقية عن جرمه، ويعوض عنها خاصية ما مسخ إليه، قال اليوسي: قلت: بناء على أنَّ الممسوخ خرج عن نوعه بالمسخ، وفيه قولان(٢).

---

(١) وقد ذكر المسألة في الحاشية الكبرى على البليدي.

(٢) انظر حاشية العطار على مقولات البليدي، ص٩٧.

قال بعض الفضلاء: إذا قلنا إنَّ الاختلاف في الحقائق سببه الاختلاف في الصفات النفسية، فلا بد أن نجعل بعض العوارض من الصفات النفسية، لأن حقائق الأشياء عندنا متغايرة. وكونها مركبة من وحدات متماثلة ذات حقيقة واحدة لا يوجب اتحاد المجموع في الحقيقة. فظهر أن بعض العوارض كالوضع مثلا وعدد المكونات التي تتركب منها ذات الشيء ونحو ذلك له مدخلية في تحديد الحقائق. ألا ترى أن عدد الكروموسومات في الخلية الحية يؤدي إلى اختلاف الحيوان، أما اختلاف ترتيب الوحدات المسؤولة عن الصفات في الكروموسوم يؤدي إلى اختلاف في العرضيات الجسمانية، فعلم أنَّ بعض العرضيات لها مدخلية في تحديد الحقيقة وبعضها لا. ثمَّ إنَّ هنالك جانباً آخر للمخلوق، وهو روحه أو نفسه، فإذا قيل إنَّ للأشياء أنفساً وعقولاً أو ما يناظرها، ولنقل ذلك على الأقل في عالم الحيوان، فلا بد أيضاً أن يلاحظ الاختلاف في حقيقة روح

الشروع في المقولات التسعة الباقية

وبعد هذه المقدمة عن أحكام الجواهر والأعراض، يشرع المصنف في بيان المقولات التسعة الباقية، وبدأ بالكمِّ كما سنرى، لأنه أعمّ وجوداً من الكيف، فإنَّ أحد قسمي الكمّ، وهو العدد، يعمُّ المجردات العارية عن الكيفيات؛ لأنَّ الكيفيات لا تكون إلا في الماديات، قال السيد في حاشية الطوالع: العدد من أنواع الكمية يعمُّ المجردات العارية عن الكيفيات، والماديات والجواهر والأعراض والمجموع المركب من الواجب والممكن، بل أيُّ موجود فرض إذا ضُمَّ إلى غيره فإنه يعرض لهما العدد، وليس للكيف عموم بهذه المثابة.

وهو أيضاً أصحُّ وجوداً من الأعراض النسبية التي لا تقرُّر لها في ذوات موضوعاتها، كتقرُّر الكميات والكيفيات، والأعراض النسبية لا تتقرر في ذوات موضوعاتها إلا بالنسبة إلى غيرها، فمثلاً الأين وهو: حصول الجسم في المكان، لا يتقرر للجسم إلا بتقرُّر وتحقق المكان، ومثله المتى وبقية المقولات النسبية، كما لا يخفى.

الإنسان مثلاً وروح غيره من أنواع الحيوان، إما على نحو ما قلناه في الاختلاف بين الحقائق الصورية المحسوسة للأشياء أو على نحو آخر. وهذا الاختلاف بين تلك الحقائق أهم من الاختلاف الصوري المحسوس، لأنَّ الإنسان إنسان بنفسه وروحه وعقله لا بجسمه فقط، فلو تقطع جسمه أو تشوه وتحرّق حتى صار في غاية الشناعة لم تتغير حقيقته وسيبقى هو هو. فالأولى أن تفسر مسألة المسخ بأنَّ الله تعالى قلب أجسادهم وترك فيها نفوسهم وأرواحهم مقيدة بقيود تلك الأجساد الجديدة فيزداد عذابهم. والله أعلم. ومثل ذلك ذكر لأرواح الشهداء أنها تودع في حواصل طيور خضر في الجنة وتتنعم بنعيمها. هذا وقد جاء في حديث مسلم أنه لم يمسخ الله خلقاً فجعل له نسلاً، وهذا يؤكد أنهم لم يتزاوجوا بالحيوانات التي مسخوا هم على صورتها بما يتولد منه نسل، وعليه فمن يقول: أبناء القردة والخنازير، إن كان يقصد ذلك على الحقيقة فكلامه باطل، فآباء هؤلاء اليهود بشر من طوائف اليهود التي لم تمسخ حين مسخ من مسخ. وعلى أي حال يمكن تفسير مسألة المسخ بطرق عديدة كما لا يخفى، فإنَّ الله تعالى على كل شيء قدير.

فالحاصل أنَّ تقديم الكمّ والكيف على سائر الأعراض لكونهما أظهر تقرراً في موضوعيهما دونها، لتوقف تعقّلها على تعقُّل الغير، وقدم الكمَّ على الكيف لأنه أعمُّ وجوداً.

قال في المواقف: قدَّم الكم على سائر المقولات لكونه أعمَّ وجوداً من الكيف، فإنَّ أحد قسميه أعني العدد يعمُّ المقارنات والمجردات، وأصحّ وجوداً من الأعراض النسبية التي لا تقرُّر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات. انتهى، أيْ: تقرُّرُ النسبيات في ذوات موضوعاتها الشبيه بتقرُّرِ الكميات والكيفيات منتفٍ، أي ليس تقررها كتقررها، والكمُّ أعمُّ من الكيف، من جهة أنَّ المجردات عارية عن الكيفيات، لأنها إنما تكون في الماديات.

والمراد بالمقارنات الأجسام لمقارنتها للهيولى.

نكتة:

للمحقِّق الدواني كلام نقله صاحب تفريج الإدراك شرح تشريح الأفلاك يناسب ما نحن فيه، قال: النشأة الإنسانية مظهر جميع الأسماء والصفات، إذ قد اجتمع فيها جميع الحقائق من المجرَّدات والماديات واللطائف والكثائف، فهو أنموذج لجميع العالم، ولذلك يسمى بالعالم الصغير، وربما يسمى بالعالم الكبير نظراً إلى سعة إحاطته، فإن قلتَ: أليس الإنسان جزءاً من العالم؟ فكيف يزيد على الكل؟ قلتُ: العالم الصغير يكون حينئذ هو الموجودات الخارجية، والكبير هو الإنسان بجميع ما اشتمل عليه من الموجودات الخارجية والذهنية، فيزيد على العالم بالموجودات الذهنية.

فإنْ قلتَ: العالم الكبير أيضاً مشتمل على الموجودات الذهنية، إذ العقولِ والنفوس الفلكية ناطقة كما هو المشهور بين الفلاسفة. قلتُ: أما العقول فلا إحساس لها بالحواس الظاهرة عند الفلاسفة.

على أنّ أهل الذوق يرون أنّ المجردات إنما تعرفه تعالى بالصفات التنزيهية، وما تعطيها نشأتها من اللطافة والدوام على نهج واحد، بخلاف الإنسان الكامل، فإنه يعرفه تعالى بما تعطيه جميع النشآت. انتهى.

وينسب إلى الإمام علي كرم الله وجهه:

دواؤك فيك وما تشعر ... وداؤك منك وما تبصرُ

وتزعم أنك جرم صغير ... وفيك انطوى العالمُ الأكبرُ

وأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المُضْمَرُ

قال العلامة العطار: ما نقل عن الدواني كلام إقناعي جارٍ على طريقة الحكماء الإشراقيين، وهو رَجْمٌ بالظنون.

والحاصل: أنه قدَّم الكمَّ والكيْف على سائر الأعراض لكونهما أظهر تقرراً في موضوعهما دونها لتوقف تعقلها على تعقل الغير، وقدم الكمَّ على الكيف لأنه أعم وجوداً، كما مَرَّ.

الكمُّ والكيْـف

٣) ما يقبلُ القسمة بالذات فكم   والكيف غير قابل بها ارتسم

القسمة تطلق على القسمة الوهمية، والقسمة الفرضية، والقسمة الفعلية، وقد يعبر عن الثانية بالقسمة العقلية، والثالثة بالقسمة الانفكاكية.

قال القاضي مير: «القسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئياً، والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كلياً»، ومعناه: أنَّ العقل إذا حلَّلَ امتداداً معيناً بمعونة الوهم إلى أجزاء معينة، تسمى هذه قسمة وهمية، وإذا حكم بأنَّ هذا الامتداد، وكل جزء من أجزائه، يقبل التحليل لا على هذا الوجه كان تقسيماً فرضياً عقلياً.

الفرق بين الوهم والفرض العقليّ

وإنما فرقوا بين الوهم والفرض العقلي لما ثبت عندهم أنَّ الوهم يقف في القسمة؛ لأنه لا يدرك الأشياء الصغيرة؛ لأنها تفوت عن الحسِّ، والوهم إنما يدرك الصور الجزئية المتأدية إليه من الخيال، وتلك الصور الجزئية حاصلة من إدراك الحواس الظاهرة، وحيث كان لا يدرك ما فات عن الحس لا يقوى على قسمته. وأما العقل فلا يقف، لأنه يتعلق بالكليات المشتملة على الأمور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية، فيكون مدركاً لها بلا وقوف له في القسمة، وبهذا ظهر وجه جعلهم القسمة الوهمية من خواص الكمِّ دون الفرضية.

ووجه تعرضهم في تعريف النقطة لنفي الاثنين، لما أنَّ الكمَّ لا يفوت عن الحسِّ، فيقوى الوهم على قسمته. ويعلم من ثبوت القسمة الوهمية له ثبوت الفرضية بالأولى،

وأما النقطة فإنها تفوت عن الحس فلا يقوى الوهم على قسمتها، لكن العقل لا يقف، فاحتيج للتعرض لنفي قبول القسمتين. وقيل: النقطة شيء ذو وضع لا يقبل القسمة أصلاً لا وهماً ولا فرضاً ولا فعلاً.

القسمة الفعلية

وأما القسمة الفعلية، فتنقسم إلى كسر وقطع، فتحدث في الجسم هويتين، ثمَّ إنَّ عُروضَ القسمة الوهمية للجسم بواسطة قيام الكمِّ به.

وأما القسمة الفعلية فلا يقبلها الكمُّ المتصل الذي هو المقدار، لما تقرر أنَّ القابل يبقى مع المقبول، وإلا لم يكن قابلاً له. وعند عروض الفصل والفكِّ على الجسم لا يبقى المقدار الأول بعينه؛ لأنه متصل واحدٌ في حدِّ ذاته، لا مفصل فيه أصلاً، بل يزول ويحصل هناك كمَّانِ، أي مقدارانِ آخرانِ لم يكونا موجودين بالفعل، نعم الكمُّ المتصل الحالُّ في المادة الجسمية يُعِدُّ المادة لقبول القسمة الانفكاكية، وإن لم يمكن اجتماع ذلك الكمِّ مع تلك القسمة.

ومعلومٌ أن المُعِدَّ لا يُجامِعُ الأثرَ، بل ينعدمُ عند وجودِهِ كالخطوات الموصلة للمقصد، فالقابلُ للقسمة الانفكاكية هي المادة، أي الهيولى الباقية بعينها، مع الانفكاك والانفصال، دون المقدار الذي هو الكمُّ المتصل.

ولا يقبل الكم المنفصل أيضاً القسمة الفعلية لأنها عبارة عن زوال الاتصال، ومعلوم أن معروضَ الكم المنفصل هو المعدود من حيث إنه معروض لها، لا يكون متصلاً واحداً في نفسه، بل منفصلاً بعضه عن بعض، فلا يتصور هناك زوال اتصالٍ حقيقي، وإذا لم يتصور ذلك في المعدود الذي قد يكون محسوساً فأولى في العدد العارض له.

مفهوم القسمة وأنواعها

واعلمْ أنَّ القسمة هي فرض شيء غير شيء، وهو يصلح لكل من الوهمية والفرضية، فإن أريد فرضاً جزئياً كانت القسمة وهمية، وإن أريد كلياً كانت فرضية.

قال في المواقف وشرحها: «القسمة تطلق على معنيين:

على القسمة الوهمية: وهي فرض شيء غير شيء، وهذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل.

وعلى القسمة الفعلية: وهي الفصل والفكُّ، سواءكان بالقطع أو بالكسر.

والمعنى الأول من خواصِّ الكمِّ، وعروضه للجسم ولباقي الأعراض بواسطة اقتران الكمية بها؛ فإنك إذا تصورت شيئاً منها، ولم تعتبر معه عدداً ولا مقداراً، لم يمكن لك فرض انقسامه».

وقال في المواقف وشرحها: «الكمُّ المتصل الحال في المادة الجسمية يُعِدُّ المادة لقبول القسمة الانفكاكية، وإن لم يمكن اجتماع ذلك الكمّ مع تلك القسمة، كما يعد الحركة إلى الحيز للسكون فيه، وإن كان لا يمكن اجتماعهما، والمعدُّ لا يجب اجتماعه مع الأثر، فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال، دون المقدار الذي هو الكمُّ المتصل».

وتطلق القسمة من حيث هي، لا بالمعنى السابق المذكور، على الافتراق، بحيث يحصل للجسم هويتان؛ أي حقيقتان خارجيتان[١]، وهذا المعنى لا يلحق المقدار، لأنَّ القابل يجب بقاؤه عند وجود المقبول (أي اللاحق)[٢]، والمقدار الواحد إذا انفصل فقد عُدِمَ، وحَصَلَ هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال.

---

(١) قال الدواني في حواشي التجريد نقلاً عن الفارابي في تعاليقه: «هوية الشيء وعينه ووحدته وشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كلُّها واحد».

(٢) انظر الفرق بين القابل واللاحق. والملحوق مصدوقه الكمّ.

فائدة: الفرق بين القابل واللاحق

الفرق بين القابل واللاحق أنَّ القابل للشيء ما يجامع وجود ذلك الشيء، كما يقال مثلاً: الجوهرُ قابلٌ للبقاء زمانين. واللاحق أعمُّ منه، لأنه ما يطرأ على الشيء، ولو لم يجامع وجوده، كما يقال: العدم يلحق الممكن مثلاً. فإن قلتَ: يقال: الممكن قابل للعدم، قلتُ: صحيح هذا، فإنَّ قبول العدم ليس نفس العدم؛ فإنَّ القبول للعدم مصاحب لوجود الممكن لأنه وصفٌ له. فإن قلتَ:

ومعنى هذا أنَّ الكمَّ لو كان قابلاً للقسمة الفعلية لوجب بقاؤه عند عروضها له، لكنَّ التالي باطل فالمقدَّم مثله. **أمّا بيان الملازمة**: فلأنَّ القابل يجب بقاؤه عند عروض المقبول[1]. **وأما بيان بطلان التالي**: فلأنه عند عروض القسمة الفعلية ينعدم المقدار، فلا بقاءَ له أصلاً.

لكن قد علمتَ مما سبق أنَّ المقدار مُعِدٌّ ومهيِّئ لانقسام الهيولى؛ لأنها القابلة للانقسام، وأمّا الصورة الجسمية فلا تقبل القسمة الفعلية أيضاً، لأنَّ تفريق الجسم الواحد إلى جسمين إعدامٌ لجسميته، وإحداثٌ لجسمين آخرين.

فالحاصل أنَّ القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة الباقية بعينها دون المقدار الذي هو الكمُّ المتصل، أي إنَّ القابل للانقسام هو الهيولى الباقية بعينها، وذلك لأنه حيث ثبت أنَّ القابل للقسمة الفعلية ليس هو المقدار ولا الصورة الجسمية، لم يبق إلا أنَّ القابل لها هو الهيولى؛ لأنا نشاهد عروض الانفصال على بعض الأجسام، فلا بُدَّ من أمرٍ قابلٍ لها فيه، فإنَّ القسمة الفعلية الطارئة على الجسم، إعدامٌ للمقدار الأصلي وللصورة الجسمية الأصلية، وإحداثٌ لمقدارين آخرين وصورتين أخريين، فلا بُدَّ هناك من شيء آخر مشترك بين المتّصل الأول وهذين المنفصلين، ولا بُدَّ أن يكون ذلك الشيء باقياً بعينه، وهذا هو دليل للهيولى.

قال في المواقف وشرحها: «القسمة الفكية إذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي، فهي كما لاتعرض للكمِّ المتصل، لا تعرض للكمِّ المنفصل أيضاً؛ لأنَّ معروض الوحدات -من حيث إنه معروض لها- لا يكون متّصلاً واحداً في نفسه، بل منفصلاً بعضه عن

يقال أيضاً: العدم يقبله الممكن. قلتُ: يرجع لقولنا: الممكن قابل للعدم، أو المراد العدم بالإمكان، وهو وصف قائم بالممكن لا يفارقه، والكلام في العدم بالفعل.

(١) فائدة:

اعلم أنَّ قولهم: القابل يجب وجوده مع المقبول، مقيدٌ بما إذا كان المقبول وجودياً أو عدم ملكة، ومعلوم أنَّ الانفصال كذلك، لأنَّ المراد منه إمّا حدوث هويتين أو عدم الاتصال عمّا من شأنه ذلك.

بعض، فلا يتصور هناك زوال اتّصال حقيقيّ، وإذا أريد بها زوال الاتّصال بحسب المجاورة، كانت عارضةً لمعروض الوحدات بالذّات، لا للوجدات في أنفسها، وإذا أريد بها عدم الاتّصال مطلقاً، أعني الانفصال الذاتيّ، فهي عارضةٌ للوحدات بالذات، فإنها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض، وعارضةٌ لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة».

وجوه القسمة:

قال في المواقف وشرحها: والقسمة إمّا:

- **بالفك كسراً أو قطعاً**، والفرق بينهما أنَّ القطع يحتاج إلى آلة نفّاذة فاصلة بالنفوذ، دون الكسر، وأيضاً للقطع نوع اختصاص بالأجسام اللينة، والكسر بالأجسام الصلبة.

- **وإما باختلاف عرضين قارّين في محلِّهما**، لا بالقياس إلى غيره، كالسواد والبياض، أو غير قارّين في المحلِّ باعتبار نفسه بل بالإضافة إلى غيره، كمماستين ومحاذاتين.

- **وإمّا بالوهم والفرض.**

فهذه الثلاثة وجوه القسمة في الجسم.

نعم، قد يمنع عن القسمة الانفكاكية مانعٌ، كصورة نوعية، كما في الأفلاك، أو صلابة شديدة في بعض الأجسام العنصرية، أو فَقْد آلة يحتاج إليها في القطع، أو صغر بالغ لا يتيسَّر معه القطع ولا الكسر، وأمّا القسمة الفرضية، فلا تقف أبداً.

وجْه انحصار القسمة في الوجوه الثلاثة:

بُيِّنَ انحصار القسمة في الثلاثة المذكورة بأنها إمّا مؤدية إلى الافتراق؛ وهي الفكية، أو لا، وحينئذٍ إمّا أن تكون موجبةً للانفصال في الخارج؛ وهي التي باختلاف عرضين، أو في الذهن؛ وهي الوهمية.

وإنما ذكر الفرض العقلي مع الوهم؛ لأنَّ الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر، فيقف بخلاف العقل؛ فإنه لا يقف لإحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير.

والصواب أنَّ اختلاف الأعراض لايوجب انفصالاً خارجياً، لأنا نعلم قطعاً أنَّ الجسم المتصل في نفسه، إذا وقع ضوء على بعضه، لم ينفصل في الخارج، حتى إذا زال الضوء عنه عاد إلى اتّصاله، بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الأجزاء.

وحينئذٍ يقال: الانفصال إما في الخارج، كما بالقطع والكسر، وإمّا في الوهم، فإما بتوسُّط أمر باعث، كما باختلاف الأعراض، أو لا بتوسُّطه، كما بالوهم والفرض.

فظهر أنَّ القسمة اثنتان:

- **انفكاكية**، وهي قسمة خارجية منقسمة إلى قسميها.

- **وغير انفكاكية، وهي قسمة ذهنية**، وتسمى وهمية وفرضية أيضاً، وتنقسم إلى القسمين المذكورين.

هذا هو الضبط، وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما أشرنا إليه، ويجعل ما باختلاف الأعراض قسيماً للوهمية المجرَّدة، فعليك بالتثبت في موارد الاستعمال».

الكمُّ بالعرض والكمُّ بالذات

ما كان كمّاً بالعرض لا يدخل في ما سبق، والكمُّ بالذات قبولُه للقسمة ذاتيٌّ له، لا أنه من ذاتياته، حتى يرد أنَّ قبول القسمة من خواصّه، والخاصّة من قبيل العرض، بل معناه أنه لا دخل للغير في قبوله للقسمة، كما في الجسم، فإنَّ قبوله لها بواسطة الكمِّ، ومثل الأمثلة التي ستأتي، فالكمُّ بالذات لا يحتاج في قبول القسمة إلى توسُّط أمرٍ آخرَ، كما في الكمّ بالغير.

قال في شرح المقاصد: «قد يقال الكمُّ لما يقبل القسمة، فينقسم إلى الذاتيّ والعرضيّ، لأنَّ قبوله القسمة إن كان لذاته، فذاتيٌّ، كالعدد والزمان والمقدار، وإلا فعرضيٌّ، بأن يكون محلاً للذاتيّ كالمعدود والحركة والجسم، أو حالاً فيه كالشكل، أو في محلِّه كبياض الجسم، أو متعلقاً بمحلِّه كالقوى التي تتصف بتناهي الآثار ولا تناهيها،

والكمّ بالذات لا يقبل الشدَّة والضعف، إذ لا يعقل عدد أو مقدار، أي في العددية أو المقدارية، وإنما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلَّة».

وقال في شرح الطوالع: «الكمُّ بالذات ما يكون كمَّاً في نفسه، فالكمُّ المتصل بالذات هو الزمان والمقادير، أي الخط والسطح والجسم التعليمي، والكمُّ المنفصل بالذات هو العدد، والكمُّ بالعرض ما يكون حالاً في كمّ بالذات كالزمان، فإنه وإن كان كماً متصلاً بالذات، فإنه كمٌّ متصل بالعرض أيضاً لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كمٌّ متصل بالذات، والزمان كمّ منفصل بالعرض إذا قسم بالساعات. والكمُّ بالعرض أيضاً ما يكون محلاً للكمِّ كالجسم الذي هو محلٌّ للمقدار الذي هو كمٌّ متصلٌ بالذات، وكالعدد الذي محل للعدد الذي هو كمٌّ منفصل بالذات، والكمُّ بالعرض أيضاً ما يكون متعلقاً بما يعرض له، كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب تناهي آثارها ولا تناهيها بحسب العدد والزمان، فإنَّ الآثار الصادرة عن القوى إذا كانت متناهية أو غير متناهية بحسب العدد أو الزمان، تكون القوى التي هي مبدأ تلك الآثار أيضاً متصفة بالتناهي واللاتناهي عدداً أو زماناً».

فالكمُّ بالعرض يقال له كمٌّ لسبب مقارنته للكم الذاتيّ، وهو أربعة:

الأول: محلُّ الكمّ، كالجسم، إذ هو إما محل بحسب المقدار الحال فيه، فيكون كمّاً متصلاً بالعرض، أو بحسب العدد إذا كان الجسم متعدداً، فيكون كما منفصلاً بالعرض.

الثاني: الحالُّ في الكمِّ، كالضوء القائم بسطح الجسم المضيء، والطول والقصر العارضين للخط[1].

---

(١) فائدة: قال الكاتبي في شرح المحصل: الظهور إذا كان للشيء من ذاته يسمى ضوءاً، وذلك مثل ما للشمس والنار، والظهور الذي للشيء من غيره يسمى نوراً كما للجدران المستنيرة لضوء الشمس والسراج. والترقرق الذي للشيء من ذاته كالشمس يسمى شعاعاً، والترقرق الذي للشيء مِنْ غيره يسمى بريقاً كما للمرآة.

قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا ﴾ [يونس: ٥].

الثالث: الحالُّ في محلِّ الكمِّ، كالبياض الحالّ في الجسم، فإنه مع الكمِّ المتصل الذي هو المقدار محلُّهما الجسم.

فإنْ قلتَ: أيُّ فرق بين الضوء والبياض الذي هو اللون، حيث اعتبر في الضوء حلوله بسطح الجسم، وفي اللون حلوله بالجسم مع أنهما من وادٍ واحد، لا سيما وقد ذهب بعضهم إلى أنَّ الضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة، لا كيفية موجودة زائدة عليه كما في شرح المواقف. وهلاّ اعتبر في كل منهما الحلول بالسطح أو بالجسم. وإذا كان الأمر كذلك تكرر التمثيل فيكونان نوعاً واحداً.

قال الشيخ العطار: «هكذا وقع هذا الإشكال عند الوصول لإقراء هذا المحلّ، وحصلتْ وقفةٌ. ثمَّ رأيت بهامش شرح السيد على المواقف بخطٍّ بعض الفضلاء، عندما مثّل السيد بالمثالين المذكورين ما نصه: (هذا مبني على أنَّ الضوء قائم بالسطح، واللَّون يوجد في أعماق الجسم أيضاً)، وبه يزول التوقُّف ويندفع الإشكال، إلا أنَّ هذه دعوى ليست بينة، ولا مبينة، ولعلّ الله يفتح بالبيان[1]». انتهى كلام الشيخ العطار. فتأمل.

الرابع: متعلَّقُ الكمِّ، كالعلم المتعلق بمعلومين، فإنَّ المعلومين معروضان للكمِّ المنفصل الذي هو العدد.

تقسيم الكمِّ إلى متَّصل ومنفصل

الكمُّ إمّا متصل وإمّا منفصل، وهذا التقسيم حقيقي، فلا تتصادق فيه الأقسام، فالمنفصلة حقيقية[2].

أولاً: الكمُّ المتصل

هو الذي يمكن أن نفرض فيه أجزاء تتلاقى على حَدٍّ واحد مشترك بين جزأين منها.

---

(١) انظر حاشيته الصغرى على مقولات السجاعي، ص١١٠.

(٢)وقد يكون التقسيم اعتبارياً فتتصادق كلها أو بعضها، فالمنفصلة تكون مانعة خلو تجوز الجمع كتقسيم الكلمة إلى الاسم والفعل والحرف، فإن الأقسام تتصادق في نحو من، كما هو ظاهر.

ومتعلق الإمكان الفرض، ومتعلق الفرض الأجزاء، فالأجزاء فرضية، والفرض حاصلٌ بالإمكان لا بالفعل. وإنما اعتبر مكان الفرض دون حصوله بالفعل؛ لأنَّ إمكان الفرض خاصّة من خواصّ الكمِّ، والخاصَّة لازمة. وحصوله بالفعل مُنْفَكٌّ؛ فليس خاصّة، وإنما الأجزاء فرضية لا فعلية؛ لأنَّ الفرض لا يتجزأ بالفعل؛ ولأنَّ التجزئة فرع قبول القسمة الفعلية، ولا يقبلها الكمُّ كما عُلِمَ، وهذه أجزاء فرضية.

ثم إنَّ أجزاء الجسم التعليمي أجسام تعليمية، وأجزاء السطح سطوح، وأجزاء الخط خطوط، فتصدق الأجزاء- المذكورة في التعريف- على الأجسام والسطوح والخطوط كما مرَّ.

ومعنى تلاقيهما على حدٍّ واحد مشترك، أي: يتلاقى كل جزأين منهما على حدٍّ واحد، فالجسمان في التعليمي يتلاقيان على السطح، والسطحان يتلاقيان على خطٍّ، والخطان يتلاقيان على نقطة.

فعُلم أنَّ الحد المشترك مخالف بالنوع للمتلاقيين.

قال القاضي مير: والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حدود له، لأنَّ الحد المشترك يجب كونه بحيث إذا ضمّ إلى أحد القسمين لم تَزِدْ ذاته أصلاً، وإذا فصل منه لم ينقص منه شيء، ولولا ذلك لكان الحدّ المشترك جزءاً آخرَ من المقدار المقسوم، فيكون التقسيم إلى قسمين تقسيماً إلى ثلاثة، والتقسيم إلى ثلاثة تقسيماً إلى خمسة، وهكذا. فالنقطة ليست جزءاً من الخط، بل هي عَرَضٌ فيه، وكذا الخط بالقياس إلى السطح، والسطح بالقياس إلى الجسم.

والمراد بكون (الحد مشتركاً بين الجزأين) هو صحة اعتبار جعله نهاية لأحدهما بدايةً للآخر، وسيأتي تفسيره.

وعلى هذا؛ فيكون الحد المشترك ذا وضع؛ أي قابلاً للإشارة الحسية؛ وذلك لأنه إمّا سطح أو خطٌّ أو نقطة، وكل منها ذو وضع.

ويكون الحد المشترك أيضاً واقعاً بين مقدارين.

قال القاضي مير: والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته إلى الجزأين نسبة واحدة، كالنقطة بالقياس إلى جزأي الخط، فإنها إن اعتبرت نهاية لأحد الجزأين، يمكن اعتبار كونها نهاية للجزء الآخر، وإن اعتبرت بداية له، يمكن اعتبارها بداية للجزء الآخر، فليس لها اختصاص بأحد الجزأين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة إلى الجزء الآخر، بل نسبتها إليهما على السوية، وكالخطِّ بالقياس إلى جزأي السطح، والسطح بالقياس إلى الجسم، والأين بالنسبة إلى جزأي الزمان.

فللحدِّ المشترك أوصافٌ ثلاثة: كونه واحداً، وكونه مشتركاً، وكونه واقعاً بين مقدارين.

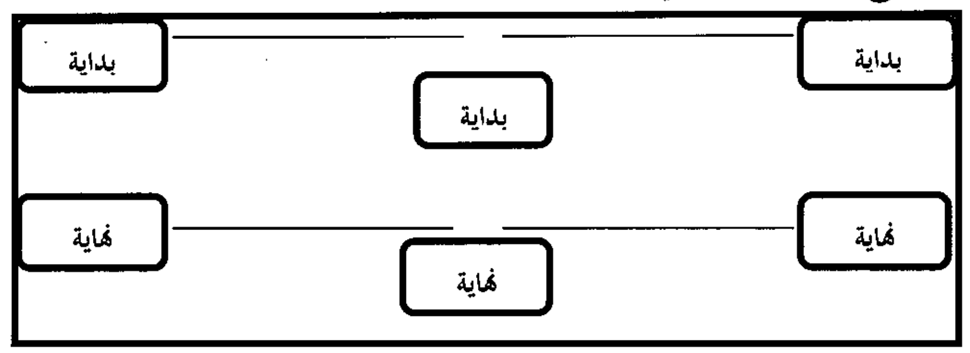
والحدُّ المشترك هو ذو وضع بين مقدارين، ويكون هو بعينه نهاية لأحدهما وبداية للآخر أو نهاية لهما أو بداية لهما، على الاختلاف في العبارات باختلاف الاعتبارات[1].

وتصوير ذلك بأنَّ يعتبر ابتداؤهما من الطرف، وإذا اعتبر كونُ الحدِّ المشترك بداية لهما وهي الصورة الأخيرة، فإنه يعتبر ابتداؤهما من الوسط، فيجعل الحد المشترك بداية لكل واحد من المقدارين، وأما إذا اعتبر نهاية لأحدهما بداية للآخر، فإنه يعتبر البداية من أحد الطرفين فيكون الحدُّ المشترك نهاية له، ثمَّ يعتبر الحدُّ المشترك بعينه بدايةً للمقدار الآخر، فالنهاية طرق ذلك المقدار.

---

(١) الاحتمالات العقلية أربعة، لأنه إما أن يكون بداية لهما أو نهاية لهما، أو بداية لأحدهما نهاية للآخر، أو بالعكس، فقوله: «نهاية لأحدهما وبداية للآخر» تحته صورتان، وقوله: «أو نهاية لهما» صورة ثالثة، والحالة الأخيرة أن يكون بداية لهما.

وتوضيح ذلك بالشكل الآتي:



وإذا قسم خط إلى جزأين كان الحد المشترك بينهما النقطة،وإذا قسم السطح إليهما فالحد المشترك الخط، وإذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح.

ثانياً: الكمُّ المنفصل

الكمُّ المنفصل هو: كمٌّ لا يوجد بين أجزائه حدٌّ مشترك.

قال القاضي مير: «ولا يوجد بين أجزاء الكمِّ المنفصل حدٌّ مشترك؛ فإنَّ العشرة إذا قسمتها إلى ستة وأربعة، كان السادس جزءاً من الستة داخلاً فيها وخارجاً عن الأربعة، فلم يكن ثمة أمرٌ مشترك بين قسمي العشرة وهي الستة والأربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط».

فالعدد لا يوجد بين أجزائه حدٌّ مشترك، فالعشرة إذا نصفتها يكون منتهى النصف الخامسَ، ومبدأ النصف الآخر السادسَ لا الخامس، وإلا لم يكن تنصيفاً.

هل العدد موجود خارجيٌّ؟

بحث المتكلِّمون في العدد من حيث وجوده الخارجيّ الذي يدعيه أغلب الفلاسفة، فقالوا: العدد ليس موجوداً في الخارج، بل الموجود هو المعدود، والعدد اعتباريٌّ، وقضية جَعْلِهِ مِنْ أقسام الكمِّ تستلزم أن يكون موجوداً، إذ الكمُّ مِنَ الأعراض التسعة التي قال بوجودها الحكماء، والحسُّ يكذبه!

وجوابه ما صرح به العلامة الدواني في الحواشي القديمة للتجريد: أنَّ الأعداد من الأمور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء، وأنَّ جعلَها من أقسام الكمِّ إنما هو باعتبار فرض وجودها.

وهذا الجواب مبنيٌّ على أنَّ التحقيق في مذهب الفلاسفة أن العدد ليس موجوداً خارجياً، بل هو اعتبار، كما يقول به المتكلمون.

فصل
تقسيم الكمِّ المتصل

الكمُّ المتصل ينقسم إلى قسمين:

أولاً: إما أن يكون غير قارِّ الذات: أيْ لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود، فإنَّ وجود بعضها مشروط بانقضاء البعض، وهو الزمان، فالآن مشترك بين الماضي والمستقبل.

وقلنا: إنَّ أجزاء غير القارِّ [مفروضة] في الوجود، لأنه لا أجزاء فيه بالفعل؛ إذ هو عَرَضٌ، والعرض لا يتجزأ بذاته، وإنما يتجزأ بواسطة الجسم القائم هو به. فالزمان على هذا كمٌّ متصل، لكنه غير قارّ الذات؛ لأنَّ وجود أجزائه إنما يكون على سبيل التعاقب والتوالي، فوجود الجزء الثاني بعد انعدام الأول، وهكذا، ومِنْ ثمَّ قيل الزمان عرضٌ سيال.

ولبعض شرّاح الهداية ههنا بحث نفيس: وهو أنه إذا وجد شيء من أجزاء الزمان، لزم اتصال الموجود بالمعدوم، وإن لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم، وكلاهما محال بالبداهة، وإن اعتبر اتصال أجزاء بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل القارّ، لاجتماع أجزائه هناك. وأجاب القاضي مير بأنَّ ذلك الأمر المتصل الممتد في الخيال بحيث إذا لاحظ العقل وجوده في الخارج، جزم بامتناع اجتماع أجزائه هناك، وهو معنى كونه غير قارٍّ.

وبهذا علم أنَّ [الآنَ] حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل، يصحُّ أن يجعل نهاية للأول، وبداية للثاني كما علم مما سبق.

ثمَّ إن الآنَ نفسه لا يقبل القسمة، ومِنْ ثمَّ قيلَ حال الآن من الزمان كحال النقطة مِنَ الخطِّ، والآنُ هو الزمان الحال، وقول أهل العربية إنه أجزاء من أواخر الماضي وأوائل المستقبل، اصطلاح لهم مبنيٌّ على الظاهر، إذ اللغة لا تُبْنَى على مضايق الفلاسفة.

ثانياً: أو يكون قارّ الذات[1]: أي يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود، وهو المقدار.

المقدار إن انقسم في الجهات الثلاث الطول والعرض والعمق فهو جسم تعليمي، وقيِّد بالتعليمي للاحتراز عن الجسم الطبيعي، فإنه من مقولة الجوهر، وهذا من مقولة العرض، وهو أتمُّ المقادير لأنه عبارة عن الأبعاد الثلاثة، فمن حيث اشتماله على بعدين يتحقق السطح، وعلى واحد يتحقّق الخط، فهو جامع للمقادير كلها.

والخطُّ والسطح قد يقيدان أيضاً بأنهما للتعليم لتحقق وجه التسمية فيهما أيضاً، ولكنهما عند الفلاسفة لا يكونان إلا كذلك، بخلاف بعض المعتزلة فإنهم أثبتوا خطاً جوهرياً وسطحاً جوهرياً، كما سيأتي.

وسُمّي بالجسم التعليمي، لأنه يبحث عنه في العلوم التعليمية الرياضية، وقد كان الحكماء يقدّمون على الاشتغال بالعلم الطبيعي والعلم الإلهي الاشتغالَ بالعلم الرياضي، وهو علم باحث عن أشياء يمكن أن تتجرَّد عن المادة في الخارج، كالهندسة والحساب والمساحة والهيئة وغيرها من بقية العلوم الرياضية، وإنما قدموا الاشتغال بهذه العلوم على غيرها، لأنَّ براهينها قطعية يقينية لكونها محسوسة، فتألف النفس الوقوف على اليقينيات، ولا تقنع بالظنيات؛ لإلفها ذلك واعتيادها.

فالعلوم الرياضية تسمى تعليمية أيضاً بالاعتبار المذكور، كما تسمى رياضية باعتبار أنهم يروضون بها أنفسهم، وهي أيضاً أسهلُ إدراكاً لكونها علوماً متسقة منتظمة لا ينازع

---

(١) والقارّ: من القرار، وهو الثبات، ومعلوم أن أجزاءه المفروضة إذا لم تجتمع في الوجود الخارجي كان غير ثابت.

فيها الوهُم العقلَ، بل يوافقه، فلا يقع فيها غلط أصلاً، والمخالفات فيها على ندرتها إنما تكون راجعة إلى الألفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي.

وإن انقسم المقدار في ثلاث جهات فهو الجسم التعليمي، وإن انقسم في جهتين فهو سطح، وإن انقسم في جهة فهو خط.

ويتحصل من هذا أنَّ **الكم المتصل أربعة**: الزمان، والخط، والسطح، والجسم التعليمي.

بيان أنَّ المقادير الثلاثة أعراضٌ

أولاً: الجسم التعليميُّ

الجسم التعليمي عَرَضٌ، على طريقة الفلاسفة، وطريقة البرهان أنْ تقول:

مقدمة صغرى: الجسم التعليميُّ قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المشخَّصة.

مقدمة كبرى: وكل ما شأنه ذلك (أي: يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المخصصة) فهو عرض.

نتيجة: فالجسم التعليمي عَرَضٌ.

أما بيان الصغرى: فالمشاهدةُ، لأنّا نأتي بقطعة عجين مثلاً فنجعلها أشكالاً مختلفة، تارةً نجعلها شكلاً مربعاً، وتارةً نجعلها مثلثاً وتارة كروياً، وهكذا.

وأمّا بيان الكبرى: فلأنه لو لم يكن عرضاً، لكان داخلاً في مقوّمات الجسم، فيكون ذاتياً له، والثاني وهو كونه ذاتياً له باطلٌ؛ فإنّ بقاء الحقيقة الجسمية مع زواله يمنع كونه مقوماً، إذ الحقيقة تنتفي بانتفاء أي جزء كان من أجزائها.

ثانياً: الخط عرضٌ

الخطُّ عرضٌ؛ لأنه غير واجب الثبوت للجسم، وكل ما كان كذلك فهو عَرَض.

ودليل الصغرى، وهي قولك: [الخطّ غير واجب الثبوت للجسم] أنَّ الجسم

يحصل بدونه، وكل ما كان كذلك فليس واجب الثبوت له، ولو كان من مقوِّماته وذاتياته لكان واجب الثبوت ضرورة وجوب ثبوت الجزء للكل.

ومثال حصول الجسم بدون الخط الكرة الحقيقية، فإنها موجودة ولا خطَّ مستقيما فيها بالفعل، لأنَّ وجوده فيها بالفعل ينافي كرويتها الحقيقية، ولا يقدر على إنشائها أحدٌ إلا المولى تبارك وتعالى، لعجز القوى البشرية عن ذلك. فالأفلاك على القول بكرويتها تامَّة التكوير، فهي كرة حقيقية[١].

ويردُ على كبرى الدليل الأول المنعُ، بأنا لا نسلم أنّ كل ما هو غير واجب الثبوت للجسم فهو عرضٌ، فإنَّ البقاء والقدم مثلاً ليسا واجبي الثبوت للجسم، وهما من الأمور الاعتبارية على التحقيق.

ثالثا: السطح عرضٌ

والسطحُ عَرَضٌ؛ لأنه إنما يحصل بواسطة التناهي، أي يحصل السطح بواسطة انتهاء الجسم به، كما تقرر أنَّ الجسم ينتهي بالسطح كانتهاء السطح بالخط، والخط بالنقطة. والتناهي لا يكون من مقوِّمات الجسم، فقد ينعدم التناهي المخصوص ببعض الأشكال بحدوث شكلٍ آخر يرد على الجسم مع بقاء الجسم بحاله.

رابعاً: الزمان عرض

الزمان عَرَضٌ؛ لأنه مقدار حركة الفلك على أحد أقوال الفلاسفة فيه[٢]،أما

---

(١) ولا يخفى على مطلع أنَّ النزاع حاصل في وجود كرة حقيقة تامة بالفعل، كما أشار، وأما الأفلاك السماوية فقد ثبت الآن أنها ليست تامة الكرية، بل بعضها على الأقل بيضاوية الشكل.

(٢) وهي خمسة أقوال ستأتي في مبحث المتى. أولها لقدماء الفلاسفة أن الزمان جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته، وثانيها أنه الفلك الأعظم، ثالثها حركة الفلك الأعظم، رابعها مقدار حركة الفلك الأعظم، خامسها مذهب المتكلمين أنه متجدد يقدر به متجدد.

واعتبر الفلاسفة الزمان مقدار حركة مستديرة، وتلك الحركة تكون أسرع الحركات، لأن الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة، وهي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الأعظم،

المتكلمون فالزمان عندهم متجدِّد يُقدَّر به متجدِّدٍ آخر، والمقدار يتوقف على المقدَّر به، والحركة عَرَضٌ، والمفتقر إلى العرض من حيث تقوُّمه وحصوله به عَرَضٌ[1]، كذا ورد في كلام العطار، وفيه نظرٌ، والتحقيق -والله أعلم- أنَّ الجوهر محتاج إلى العرض في بقائه، لا في أصل وجوده، فمن هنا لا يقال فيه إنَّ مطلق المحتاج إلى العرض عرضٌ، لورود الاحتياج في البقاء، ولا شكّ أنَّ وجود العرض بقدرة الله تعالى عند المتكلمين، فيكون وجود الجوهر بقدرة الله تعالى، وبقاؤه بإبقاء الله تعالى، وذلك بخلق الأعراض المتوالية فيه. فتأمل.

خامساً: العدد عرضٌ

العدَدُ عَرَضٌ، كما هو مشهور عند الفلاسفة، لأنّه متقوِّمٌ بالوحداتِ التي هي أعراض، والمتقوِّمُ بالعرضِ عَرَض، فيكون العَدَدُ عَرَضاً. والتحقيق عند المتكلمين أنَّ العدد أمرٌ اعتباريٌّ لا عرض خارجيٌّ.

فالزمان مقدار حركة الفلك الأعظم.

(١) قال العطار في حاشيته الأولى على السجاعي: قال شارح حكمة العين: «الزمان كمّ بالذات لما مرَّ، وبالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة، فيكون منطبقاً على المسافة، ولذلك يتقدر الزمان بالمسافة، فيقال زمان فرسخ، وزمان فرسخين، ولانطباق الحركة على المسافة تتقدر الحركة بالمسافة، فيقال: حركة فرسخ، وحركة فرسخين». ومراده بقوله لما مرَّ: لأن الكم منفصل إن لم يكن بين أجزائه حد مشترك، ومتصل إن كان، وهو الزمان إن لم يكن قار الذات، والمفتقر إلى العرض عرض، يتعجب من هذا، فإن الجوهر مفتقر إلى العرض، وكأنه قاس على قولهم: المفتقر إلى الحادث حادث، وبعد ما بينهما، فإن لفظ الافتقار ينادي بالحدوث ولو لم يكن لحادث بل للقديم، كما في العالم مع الصانع، وما نقل عنه، والمفتقر إلى العرض أي **من حيث تقومه وحصوله به،** فاندفع الاعتراض بأن الجوهر مفتقر إلى العرض مع أنه ليس بعرض، ثم رأيت لبعض المحققين بعض ما يؤيد ذلك، ونصه: والزمان لكونه مقدار الحركة قائما بها، يكون عرضاً، لأن القائم بالعرض عرض، لا يجدي نفعاً، فإنه تأويل بتقدير ما لا دلالة للكلام عليه، وفرق بين قوله والمفتقر...الخ، وبين قول البعض والقائم بالعرض، فأين التأييد، تأمل ولا تكن أسير التقليد.

خلاف الحكماء والمتكلمين في إثبات المقدار

واعلمْ أنَّ الحكماء أثبتوا المقدار، ونفاه المتكلمون، ولكلٍّ منهما حجّة.

أما حُجّة الحكماء على إثباته وأنه زائد على الجسم، فهي أنَّ الجسم التعليميّ قد يتبدَّل على الجسم الواحد...الخ ما ذكرناه سابقاً، وأما الخطُّ والسطح فلأنهما يعرضان للجسم بواسطة التناهي، والتناهي لا يكون من مقوِّمات الجسم، لأنه يلزم الجسم بعد تحققه، فلا يكونان من مقومات الجسم، والذي يدلّ على أنَّ الخط ليس من مقومات الجسم أنَّ الجسم يوجد بدون الخطّ، فإنَّ الكرة الحقيقية موجودة ولا خطَّ فيها بالفعل، فلا يكون الخطُّ واجب الثبوت، وإذا لم يكن واجب الثبوت للجسم، لا يكون من مقوماته، بل يكون عرضاً قائماً به.

وأما حُجَّة المتكلمين فهي أنَّ المقدار عندهم إما نفس الجسمية أو جزء الجسمية، بناءً على أنَّ الجسم مركَّب من أجزاء لا تتجزأ، وليست أمراً زائداً على الجسمية حالاً فيها، لأنها لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلّها، فيقسم الخطّ عرضاً والسطح عمقاً، لأنَّ محلَّ السطح الجسم الذي هو منقسم عمقاً، وانقسام المحلّ عمقاً يقتضي انقسام الحالّ كذلك، والسطح محلُّ الخطِّ، وهو –أي السطح– منقسم عرضاً، فالخطُّ الحال فيه منقسم عرضاً، لأنَّ المحلَّ إذا انقسم عرضاً يكون الحالُّ منقسماً كذلك، وهذا خلفٌ، لأنَّ الخط عندهم لا ينقسم عرضاً، لأنه طول بلا عرض، والسطح لا ينقسم عمقاً، لأنه طول مع عرض، وليس له عمق.

فصلٌ
خواصُّ الكمِّ

للكمّ خواصّ ثلاثٌ يُتَوصَّلُ بها إلى معرفة حقيقته، فيصِحُّ تعريفه بكلِّ واحدةٍ منها، كما يصحُّ التعريف بها كلِّها، ولكنهم اقتصروا منها على واحدة لكفايتها، واختاروا الأولى لأظهريتها.

واعلم أنَّ معرفة حقيقته بالحدِّ متعذّرة، فالتوصل المذكور هنا ليس عن طريق الحدِّ بل عن طريق الرسم، وكذلك بقية المقولات لأنها أجناس عالية، فلو عرفت بالحدِّ لكان هناك جنس فوقها، وهو خلاف المفروض.

الأولى: أن يقبل القسمة الوهمية لذاته، وفي فرض شيء غير شيء كما تقدم، فإنْ قلتَ الجسم يقبلها أيضاً، قلتُ: قبول الكمِّ لها ذاتي أي يقبلها لذاته، وأمّا الجسم فإنه يقبلها بالواسطة. فغير الكمِّ من الأجسام والأعراض يقبل القسمة بواسطة، فإنك إذا تصوَّرت شيئاً منها، ولم تعتبر معه عدداً ولا مقداراً، لم يمكن لك فرض انقسامه.

الثانية: وجود عادّ يعدّه، إما بالفعل كما في العدد، وإما بالتوهُّم كما في المقدار، فإنَّ كل مقدار من المقادير الثلاثة يمكن أنْ يفرض فيه واحد يعدّه كما يعد الحبل بالأذرع.

ومعنى العدّ أنّك إذا أسقطت منه أمثاله فَنِيَ المعدود، أي يتم إفناؤه به، بإلقاء ما يساويه منه مرتين أو أكثر، مثلاً الواحد يعد الخمسة بمعنى أنه إذا طرح من الخمسة واحد خمس مرات فنيت، والاثنان يعدان الأربعة بمعنى أنهما إذا طرحا منها مرتين فنيت، وهكذا.

فمعنى عدِّ شيء لآخر إفناؤه إياه بإلقاء ما يساويه عنه مرة أو أكثر، والعادُّ موجود

بالفعل في العدد، لأنَّ الواحد موجود في جميع الأعداد، وهو يعدُّها، وقد يعد بعض الأعداد بعضاً أيضاً، والمقدار يوجد فيه عادٌّ بالقوة، إذ كلّ مقدار يمكن أن يفرض له نصف يعده بمرتين، وثلث يعده بثلاث مرات، وهكذا، وتوضيحه: أنَّ المقدار قابل للتضايف الوهميّ أبداً بناءً على نفي الجزء، والتضعيف في المقدار تضعيف في العدد.

الثالثة: المساواة ومقابلاها، أي الزيادة والنقصان؛ فإنَّ العقل إذا لاحظ المقادير أو الأعداد -ولم يلاحظ معها شيئاً آخر- أمكنه الحكم بينها بالمساواة ومقابليها، وإذا لاحظ شيئاً آخر -ككون هذا أحمر ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقداراً- لم يمكنه الحكم بشيء منها. وأيُّ مقدارين فرضتهما ونسبتهما: إما متساويان أو أحدهما أزيد، ويلزم أن يكون الثاني أنقص، وكذا العدد.

فصلٌ
الكيْـفُ

الكيف: هو [**عرضٌ**[١] **لا يقبل القسمة والنسبة لذاته**]، فالقبول الذاتيّ منتفٍ عنه، وإن وجد فيه القبول العَرَضيّ كالعلم بالمركبات كما سيأتي. فلا يدخل في هذا التعريف الجوهر، وأمّا الكمُّ فيخرج لقبوله للقسمة، وتخرج باقي الأعراض النسبية[٢] بكلمة «والنسبة».

ويمكن أن تعرفه بأن تقول: [**الكيف هيئة قارة لا تقتضي قسمة ولا نسبة**].

أو أن تقول: [**إنه عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره، ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء أولياً**]. وهذا التعريف الثاني حسنٌ على طوله.

فلم يدخل في التعريف الجوهر أصلاً، لأنه ليس بعرض. وتخرج باقي الأعراض النسبية.

ويدخل في التعريف العلم بالأشياء المقتضية للقسمة وعدمها، ولا يخفى أنَّ العِلم واحد في ذاته كَيْفٌ لا يقبل القسمة، لكن قبلها باعتبار ما تعلق به، وهو المعلوم، فالقابل في الحقيقة التعلق. فهذا الاقتضاء ليس أوّلياً بل ثانوياً.

وذلك كالعلم بالأشياء المركبة، فإنَّ العلم بها يقتضي القسمة، لا لذاته، لأنه كَيْفٌ

---

(١) إن قلتَ: إنَّ العرض مأخوذ في تعريف الكيف، وتصوره موقوف على تصور الغير، إذ هو الموجود في موضوع. فالجواب: أنَّ الموقوف مفهوم العرض، والكيف ما صدق عليه العرض، وإنما يلزم من تعريفه توقفه لو كان ذاتياً.

(٢) والأعراض النسبية هي: الإضافة والأين والمتى والوضع والملك وأنْ يفعل وأن ينفعل.

لا يقبل القسمة، بل بواسطة متعلقه، وكذلك العلم بالأشياء البسيطة كالنقطة مثلاً، فإنه لا يقبل القسمة باعتبار تعلقه بذلك الأمر البسيط، أي باعتبار المتعلَّق، ولا يخفى أنَّ العلم المتعلق بالبسيط لا يقبل القسمة أيضاً باعتبار ذاته فهو داخل في التعريف.

فلا يقال إنَّ العلم الذي هو من مقولة الكيف قَبِلَ القسمة، فيكون خارجاً عن التعريف، لأنَّ قبوله القسمة لا لذاته، بل بواسطة متعلقه، فلا ينافي أنه في حدِّ ذاته لا يقبل القسمة.

ومن عرَّف الكيف بأنه عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء أوّلياً، يَرِدُ عليه العلم المتعلق بالبسيط، فإنه يقتضي اللاقسمة، فيكون خارجاً، فلذلك نصَّ على أنه داخل بقوله اقتضاءً أولياً، ومعلوم أنَّ اقتضاء العلم المذكور للاقسمة ليس أولياً، بل هو ثانويٌّ.

فائدة: بحث في النقطة والوحدَة

بحث العلماء في النقطة والوحدة؛ هل هما وجوديان أو اعتباريان؟ وهل يَرِدانِ على تعريف الكيف السابق؟ قال السجاعي: «ولا ترد النقطة ولا الوحدة لأنهما عدميان، ومَن جعلهما من الأعراض، رسم الكيف بأنه: [عرض لا يتوقف تعقّلهُ على تعقّل الغير ولا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاءً أولياً]، فخرج بالقيد الأوّل الأعراضُ النسبية، كالإضافة، و[بلا يقتضي القسمة] الكمياتُ، وبها بعده: النقطةُ والوحدة، والأولية لإدخال مثل: العلم بالمعلومات المقتضية للقسمة وعدمها».

قال العطار: «أما قوله: «ولا ترد النقطة ولا الوحدة»، أيْ فإنَّ كلاً منهما لا يقتضي القسمة لذاته، فيدخلان في تعريف الكيْف، فيكون التعريف غير مانع، والجواب: إنهما من الأمور الاعتبارية، وفي كونهما من الأمور العدمية نظرٌ، بل هما إما من الأمور الاعتبارية أو من الموجودات الخارجية».

وأما قوله: «وبها بعده النقطة والوحدة»، فهو مبني على أنهما ليسا من مقولة الكيف، ولذلك قال حفيد السعد: «الاحتراز عنهما على مذهب من لم يجعلهما من الأمور الاعتبارية أو من مقولة الكيف».

وقد يَرِدُ على هذا التعريف ما حاصله: إنَّ بعض الكيفيات قد يتوقف تصورها على تصور غيرها، كالإدراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها، فإنَّ هذه كلَّها كيفيات نفسانية يتوقف تصورها على تصور غيرها، فإنَّ العلم يتوقف تعقله على تعقل المعلوم، والقدرة على تعقل المقدور.

وحاصل الجواب: أنَّ تصوّر هذه الأمور يستلزم ويستعقب تصور متعلقاتها، وأما المقولات النسبية فإنها إنما تُتعقّل بعد تعقّل المنسوب والمنسوب إليه، فظهر الفرق بين هذه الكيفيات وبين الأعراض النسبية. فتصور الملزوم يستعقب تصور اللازم، أي يجيء عقبه على الفور، ومن هذه الفورية حصل الاشتباه بين تصور الملزوم واللازم وتصور الأمور النسبية، وقد علمت الفرق بينهما. فما كان لا يتوقَّف تعقّله على تعقل الطرفين معاً لم يكن كيفية، بل هو من الأعراض النسبية. ويمكن أنْ تقول: إنَّ تصورات هذه الأمور موجبة لتصورات متعلقاتها، فإنا نعقل العلم أولاً، ثم ندرك متعلقه، فهذا التصور يستعقب أي يجيء عقيبه تصورُ المعلوم، وهو المتعلق، وكذا يقال في البقية، بخلاف الأعراض النسبية، فإنَّ تصورها موقوف على تصور الغير، فلا يحصل التصور بها إلا بعد تصور غيرها، كما هو شأن الأمور النسبية.

وعلى الجملة: فالمعنيُّ بالكيفية ما ذكر من أنه لا يتوقف تعقلها على تعقل الغير بمعنى أنها لا تدرك بعد إدراك الطرفين كالأعراض السببية، فلو كان شيء مما يُعَدُّ في الكيفيات على خلاف ذلك، لم يكن كيفية.

فصلٌ
أقسامُ الكيفيات

قال منلا زاده في شرح الهداية: «الكيف جنس تحته أنواع أربعة، الكيفيات المحسوسة، والكيفيات النفسانية، والكيفيات المختصة بالكميات، والكيفيات الاستعدادية، ووجه ضبطها: أنَّ الكيفية إما أن تكون بحيث لا تعرض للشيء إلا بواسطة الكمية، وهي المختصة بالكمية، أو لا يكون كذلك، وحينئذٍ إما أن تكون مدركة بإحدى الحواسّ الظاهرة، وهي المحسوسة، أو لا، حينئذٍ: إما أن تكون مختصة بذوات الأنفس وهي النفسانية، أو لا، وتنحصر بحكم الاستقراء في الاستعدادية».

فأقسام الكيفيات أربعة، والحصر فيها استقرائي:

- **كيفيات محسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة،** كالحرارة والبرودة المدركين باللمس[1]، وكالألوان والأضواء المدركين

---

(١) قال في شرح الطوالع: الحرارة والبرودة من أظهر المحسوسات وأبينها، وهما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة بواسطتها في المادة، والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات، من حيث إنها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين، فالمركب من الأمثال المختلفة في اللطافة والكثافة، إذا أثر الحرارة فيه تصعد الألطف فالألطف، فإن الألطف أقبل للتصعيد من الحرارة كالهواء الذي هو أقبل من الأرض، والأقبل يتبادر إلى التصعيد قبل الأبطأ، فتتفرق الأجسام المختلفة الطبائع التي حدث المركب من التئامها، فينضم عند تفريق الأجزاء كل جزء إلى ما يشاكله بمقضتى طبعه.

وأما البرودة: فقيل هي عدم الحرارة، وردَّ بأن البرودة محسوسة، والمحسوسة ليس عدم الحرارة، بل البرودة كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضادّ، لأنهما وجوديتان، يتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طباعاً.

بالبصر[١]، وكالأصوات والحروف المدركين بالسمع، وكالروائح المدركة بالشمّ[٢]، وكالمذوقات[٣].

---

(١) قال في المواقف وشرحها: لا يمكن تعريفهما لظهورهما، فإن الإحساس بجزئياتها قد أطلعنا على ماهيتها إطلاعا لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتها، على تقدير صحتها. وما يقال في تعريفهما من أنَّ الضوء كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف، وإنما اعتبر قيد الحيثية لأنَّ الضوء ليس كمالاً للشفاف في جسميته، ولا في شيء آخر، بل في شفافيته، والمراد بكونه كمالاً أول أنه كمال ذاتي لا عرضي، أو كيفية لا يتوقف إبصارها على إبصار شيء آخر هو الضوء، فإنَّ اللون ما لم يكن مستنيراً، لا يكون مرئياً، تعريف بالأخفى، وجعل الضوء من قبيل الكيفيات، هو مذهب المحققين. وقيل هو أجسام شفافة تنفصل عن المضيء، وقيل الضوء هو اللون.

قال العطار: والظلمة عبارة عن عدم النور، فهي عدم ملكة، وقيل: كيفية تمنع الإبصار، وقال بعض قدماء الفلاسفة: لا وجود للون أصلاً، وإنما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصفرة جدرا، كما في زبد الماء والثلج. وأدلة هذه الأقوال وتفاصيلها في المبسوطات، وفي الحاشية الكبرى شيء من ذلك.

(٢) قال في شرح الطوالع: لا أسماء لأنواعها إلا من جهة الموافقة والمخالفة، فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة، والروائح المخالفة له تسمى منتنة، وسبب الإحساس بها وصول الهواء المتكيف بالرائحة إلى الخيشوم، وقيل يتحلل على ذي الرائحة أجزاء لطيفه يحمله الهواء إلى الخيشوم، وهو بعيد. فإن المسك اليسير يستحيل أن يتحلل منه أجزاء تحصل منها رائحة منتشرة انتشارا في مواضع كثيرة.

وهذا الذي استبعده هو الحق، ولا يستحيل بملاحظة قوة الشم ونفاثية المشموم، بحيث يمكن لأعصاب الشم إدراك جزئيات قليلة جداً. وقوى الشم في بعض الحيوانات عجيبة كما هو معلوم.

(٣) وهي المطعومات، ومفرداتها تسعة باعتبار القابل والفاعل، فإن الطعم له جسم حامل له، وهو إما لطيف أو كثيف، أو معتدل بين اللطافة والكثافة، وله فاعل وهو إما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الحلاوة، وفي اللطيف الدسومة، وفي المعتدل التفاهة، والتفه يطلق على معنيين مختلفين أحدهما ما لا طعم له حقيقة، والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه، كالنحاس لشدة تكاثفه، لا ينحل منه شيء يخالط اللسان فيحس بطعمه، ثم إذا احتيل في تحليل أجزائه وتلطيفها أحس منه بطعمه، وقد يجتمع طعمان من هذه أو أكثر كاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان.

وما كان من المحسوسات راسخاً، كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر يسمى انفعاليات[١]؛ لانفعال الحواس عنها أوّلاً، فإنَّ الحاسة أعني القوة الذاتية تتكيف بحلاوة العسل وملوحة الماء.

وما كان منها غير راسخ كحمرة الخجل وصفرة الوجل، يسمى انفعالات، لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن ينفعل فخصت بهذا الاسم تمييزاً بين القسمين، وإنما لم تعكس التسمية لأنَّ غير المستقرة لقصر مدتها وسرعة زوالها، منعت من إطلاق اسم جنسها عليها، بل اقتصر في تسميتها على الانفعالات.

• **كيفيات نفسانية**: أي مختصة بذوات الأنفس **كالحياةِ**، وهي قوة تقتضي الحسَّ والحركة في الموجودات الممكنة. **والصحةِ**، وهي حالة أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة، أي واقعة على ما ينبغي، **والمرضُ** بخلافها، فلا واسطة بينهما، وبعضهم أثبت الواسطة. **والإدراك**، والإدراك غنيٌّ عن التعريف لأنه من الوجدانيات نفسها حاصلة عند النفس، وحصول حقيقة نفس الشيء أقوى في التصور من حصول الشيء والمثال، فلهذا كان الصفات النفسية والوجدانيات أقوى في التصور من الأمور الخارجة عن النفس، فإنَّ تصور الصفات النفسانية بحصول حقيقتها، وتصور الأمور الخارجة عن النفس بحصول مثلها. وقد قال ابن سينا في الإشارات: «إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك»، وهو معنى قولهم: هو حصول صورة الشيء في الذهن، فعلى هذا العلم من مقولة الكيف، قال العطار: وسيأتي ما فيه. **وكالقدرةِ**: وهي صفة تؤثر وفق الإرادة، **والإرادةِ**: قيل هي ميل يعقب اعتقاد النفع، كما أنَّ الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرّ. **والكيفيات النفسانيةِ**: إن كانت غير راسخة تسمى حالاً، والاختلاف بين الملكة والحالة بالعوارض المفارقة، لأنَّ الكيفية النفسانية أوّل حدوثها حال، ثم هي بعينها تصير ملكة، والأمور المختلفة بالفصول يمتنع أن ينقلب

---

(١) من انفعاليّ، بزيادة ياء النسبة لإفادة التوكيد والمبالغة على مثال أحمري لشديد الحمرة.

بعضها إلى بعض، وإن كانت راسخة سميت مَلَكَةً كالكتابة، فإنها في ابتدائها حال، فإذا استحكمت صارت ملكة.

- **كيفيات استعدادية**:وتكون قائمة بجسم يستعدُّ بسببها للقبول أو عدمه، ويعبر عنه بأن يقال هو التهيؤ للدفع وهو القوة، أو للتأثر وهو اللاقوة، فهي تقتضي استعداداً وتهيؤاً لقبول أثرٍ ما بسهولة كاللين، وتسمى ضعفاً ولا قوة، أو للدفع وعدم القبول كالصلابة وتسمى قوة طبيعية. وبعضهم عدَّ الصلابة واللين من الكيفيات المحسوسة الملموسة، وما ذكرناه هنا هو الحقُّ.

- **كيفيات مختصة بالكميات**: كالمثلثية أي: الهيئة الحاصلة من التثليث القائمة بالشكل المثلث، وكالزوجية، فالوحدات الأربعة كمٌّ متصلٌ، وهيئةُ اجتماعِها كَيْفٌ، ولا فرق هنا بين الكمِّ المتصلِ والكمِّ المنفصل.

الأين والمتى

٤) أين حصول الجسم في المكان   متى حصولٌ خُصَّ بالأزمان

التعريف الأول للأين هو: [**حصول الجسم الطبيعي في المكان**]، وهذا أحد التعريفين للأين، وسيأتي الثاني.

وقيَّد التعريف بالجسم الطبيعيّ لأنه المتحيز أولاً وبالذات، وأما التعليميُّ فعرض قائم به كما تقدم، وسُمِّيَ جسماً طبيعياً؛ لأنه يُبْحَثُ عنه في العلم الطبيعي منسوباً إلى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار، أي علّة فاعلية لآثار ما هي فيه من الأجسام. وهذا على مقتضى مذهب الفلاسفة كما صار معلوماً، أما عندنا فالعليّة سببية عادية.

واعلمْ أنّ الجسم يطلق على الطبيعي والتعليمي بالاشتراك اللفظي، كما نصَّ عليه القاضي مير، والطبيعي منسوب إلى الطبيعة، والطبيعة والصورة النوعية والقوة واحد بالذات مختلف بالاعتبار.

قال منلا زادة: «لكل من الأجسام صورة أخرى غير صورته الجسمية بها صار ذلك النوع، ولهذا سميت صورة نوعية أي منسوبة إلى النوع بالتحصيل لتحصيله بها، وتسمى طبيعية أيضاً باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين، وقوة أيضاً باعتبار تأثيرها في الغير». قال في بعض حواشيه: وإنما قلنا إنها مؤثرة في الغير لكونها مبدأ الآثار المختلفة، وذلك لأنَّ الأجسام تختلف بحسب آثارها، فمبدأ الآثار ليس هو الجسمية لاشتراكها، ولا الهيولى لأنها قابلة فلا تكون فاعلة، فتعين أن يكون أمراً آخر، وهو الصورة النوعية.

معنى الجسم لغة

قال السجاعي: «الجسم لغة هو كل شخص مدرَك، كما قاله ابن دُرَيْد. والجسم هو مَجْمَع البدن والأعضاء من الحيوانات كما في المصباح».

قال العطار: «رأيت بخطِّ المصنف في هامش مقولات السيد البليدي ما نصه: «واعلم أنَّ اللغويين اختلفوا في تفسير الجسم، فقال ابن دريد: أنه كل شخص مدرك، وقال الأزهري في التهذيب: الجسم مجمع البدن وأعضاؤه من الناس والإبل والدواب ونحو ذلك مما عظم من الخلق الجسيم. فعلى قول ابن دريد يكون الجسم حيواناً وجماداً ونباتاً، وعلى قول الأزهري يختص بالحيوان مطلقاً. وقال أبو زيد: الجسم الجسد، فعليه يكون خاصّاً بالعاقل، لأنَّ الجسد لا يقال إلا للحيوان العاقل، وهو الإنسان والملأ الأعلى والملائكة والجن، وإطلاقه على غيره مجاز علاقته المشابهة كما في قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ﴾ [طه: ٨٨]، وكذا يؤخذ مِنْ مواضع من المصباح».

ما وجدته، وفيه مخالفة لما هنا فحرِّره، فإنه ليس عندي وقت كتابة هذه الحاشية شيء من كتب اللغة». انتهى كلام العلامة العطار.

أقول: قد رجعت إلى كتب اللغة فوجدت ما يلي:

قال في مختار الصحاح: «جسم: قال أبو زيد الجسم الجسد، وكذا الجُسمان والجُثمان، وقال الأصمعي: الجسم والجسمان الجسد، والجثمان الشخص. وقال جماعة: جسم الإنسان أيضاً يقال له الجُسمان مثل ذئب وذؤبان. وقد جَسُمَ الشيء أي عظم».

وفي المصباح المنير: «جَسُم الشيء جَسامة وزان ضخُم ضخامة، وجَسِمَ جَسَماً من باب تعب: عَظُم، وقال أبو زيد: الجسم الجسد، وفي التهذيب ما يوافقه قال: الجسم مجمع البدن وأعضاؤه من الناس والإبل والدوابّ ونحو ذلك مما عظم من الخلق الجسيم. وعلى قول ابن دريد يكون الجسم حيواناً وجماداً ونباتاً، ولا يصحُّ ذلك على قول أبي زيد. والجُسمان بالضمِّ الجُثمان».

وأما الأصفهاني فقال في المفردات: «الجسمُ ما له طولٌ وعرضٌ وعمق، ولا تخرج أجزاء الجسم عن كونها أجساماً، وإن قطع ما قطع وجزّئ ما قد جزئ».

وقال أيضاً: «الجسم كالجسد، لكنه أخصُّ قال الخليل رحمه الله: لا يُقال الجسد لغير الإنسان من خلق الأرض ونحوه، وأيضاً فإنَّ الجسدَ ما له لَوْنٌ، والجسمُ يقالُ لما لا يبينُ له لون كالماء والهواء. وقوله عز وجلّ: ﴿ وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ ﴾ [الأنبياء: ٨] يشهُد لما قال الخليل. وقال: ﴿عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ﴾ وقال تعالى: ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴾ [ص: ٣٤]».

وقال ابن فارس في المقاييس: «الجيم والسين والميم يدلُّ على تجمع الشيء. والجيم والسين والدال يدلُّ على تجمع الشيء أيضاً واشتداده».

وقال في القاموس: «الجِسْمُ بالكسر: جماعةُ البَدَن أو الأعضاء، ومن الناس وسائر الأنواع العظيمة الخلق».

ولم أدرك بعد هذا المخالفة التي أشار إليها العلامة العطار.

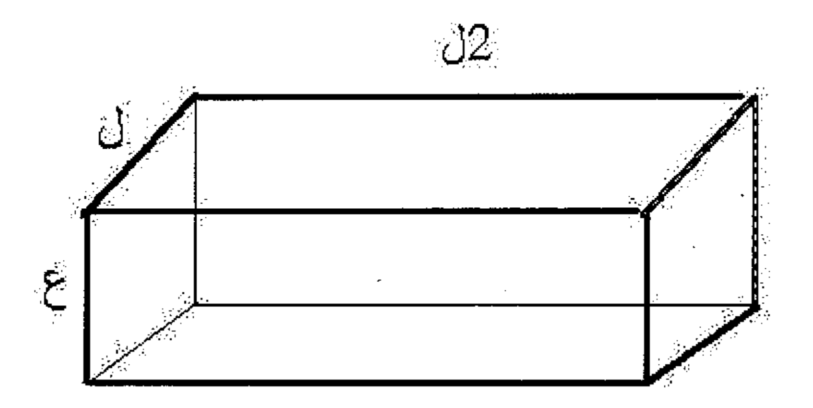
معنى الجسم اصطلاحاً

وقد كثر الخلاف في حقيقته اصطلاحاً، فذهب المحققون من المتكلمين إلى أنه: [**الجوهر القابلُ للانقسام ولو في جهة واحدة**]، فلو فرضنا مؤلفاً من جوهرين فردين، كان الجسمُ هو المجموعَ لا كلَّ واحد منهما، كما ذهب إلى ذلك القاضي الباقلاني، لأنَّ الجسم هو الذي قام به التأليف، والتأليف عرض لا يقوم بجزأين، على أصول أصحابنا، لامتناع قيام العرض الواحد الشخصيّ بالكثير، فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليفٌ على حِدة، فهما جسمان لا جسم واحد. وعلق العطار فقال: «كون التأليف عرضاً، في حيز المنع، بل هو أمر اعتباري، فلم يتمّ الدليل».

وذهب المعتزلة إلى أنه: [**الطويل العريض العميق**]، ويطلق كل جزء من هذه الثلاثة على معان، المراد منها هنا أنَّ الأول البعد المفروض أولاً، والثاني البعد المفروض

ثانياً، والثالث البعد المفروض ثالثاً، لا أنَّ المراد بالأول أطول الامتدادين، وإلا لم يصدق التعريف بالجسم المكعّب.

وذهب الفلاسفة إلى أنه: [**الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة**]، وهذا التعريف يؤول إلى ما اصطلح عليه المعتزلة، وهم كثيراً ما يتشبثون بأذيال الفلاسفة، إلا أنهم يخالفونهم في الأمر الذي يتألف منه الجسم، فهو عند المعتزلة الجواهر الفردة، وعند الفلاسفة الهيولى والصورة. ثمَّ في شرح الطوالع أن: «قبول الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخاصة، لا من الذاتيات»، فيكون التعريف رسماً، فإن قلتَ: التعريف للجسم الطبيعي المذكور، لا يكون خاصّة له، لأنَّ الجسم التعليمي يشاركه فيه، فالجواب: منع ذلك، فإنَّ الجسم التعليميّ يمنع ذلك، بل هو مقدمة له.

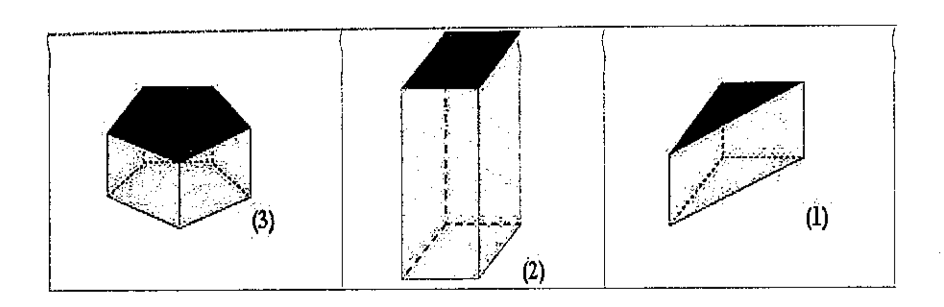


وعرفه بعضهم بأنه: [جوهر قابل للانقسام في الجهات الثلاث]، ونظر فيه القاضي مير في شرح الهداية: «بأنهم إن أرادوا القابل بالذات للانقسام في الجهات الثلاثة، فلا يصدق هذا التعريف على شيء؛ لأنَّ القابل بالذات للانقسام في الجهات الثلاث، منحصر في الجسم التعليمي، أي الكمِّ القائم بالجسم الطبيعي الساري فيه الجهات الثلاث، وقد صرَّحوا بذلك، وإن أرادوا القابل في الجملة فيصدق التعريف على كل من الهيولى والصورة أيضاً».

وأجاب المحقق اللاري في الحواشي: بأنه يجوز أن يراد بالانقسام، الانقسام الفعلي، وهو ليس من خواص الكمِّ. فإنْ قلت كما أنه ليس من خواص الكمِّ، لا يعرض للجسم بالذات، بل هو من خواص الهيولى. قلتُ: المراد من قبول الانفصال قابليته لأنْ يطرأ عليه الانفصال، كما يقال: كل ماهية موجودة قابلةٌ للعدم، ولا شك أن الجسم بالذات كذلك. نعم، لو أريدَ بقبول الانفصال أن يتصف به ويصير الانفصال صفة له، فهو من خواصِّ الهيولى.

وإنما قيد الأبعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة، لأنَّ السطح قد يتقاطع فيه أبعاد كثيرة، لكن لا تتقاطع على زوايا قائمة، فلو لم يقيد بذلك، لما كان القابل لها خاصّة للجسم، لمشاركة السطح له في ذلك، فإنَّ السطح تتقاطع فيه أبعاد كثيرة، لكن لا على زوايا قائمة، بل تتقاطع فيه أبعاد وأكثر على زوايا غير قائمة، وأما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين، فالأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة ليس لإخراج السطح، لأنه عرض خارج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة إلى قيد آخر يخرج، بل القيد المذكور إنما هو لأجل أنْ يكون خاصّة للجسم، فإنه بدون هذا القيد لا يكون خاصّة له.

ومعنى أنّ الأبعادَ الثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة، أنه إذا قام خطٌّ على آخر فإن كان قائماً عليه أي غير مائل إلى أحد جانبيه فالزاويتان الحادثان تكونان متساويتين، وتسميان قائمتين، وإن كان مائلاً كانت إحدى الزاويتين صغرى وتسمّى حادة، والأخرى كبرى وتسمّى منفرجة، فإذا فرضنا في الجسم بعداً كيف اتفق، ثمَّ آخر يقاطعه في أي جهة شئنا بحيث يحصل أربع قوائم، ثم ثالثاً يقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة إلى كل من الأولين أربعُ قوائم، حصل تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة. وهذا القيد لتحقيق أنّ المعتبر في الجسم قبول الأبعاد على هذا الوجه، وإنْ كان هو قابلاً لأبعاد أكثر من ذلك.



قال صاحب تفريج الإدراك: «اعلم أنَّ الزاوية قسمان، مسطحة ومجسمة، والمسطحة سطح أحاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتحدا أو هيئة عارضة لذلك السطح». فعلى الأوّل تكون من مقولة الكمّ، وعلى الثاني من مقولة الكيف من الكيفيات المختصة بالكميات. وقد عرفت أيضاً بأنها محدبة السطح عند تلاقي الخطين الغير المتحدين جهة، ومعلوم أيضاً أنهما يتلاقيان على نقطة، فتكون الزاوية هي تلك النقطة، وعليه يشكل قولهم: المنفرجة أعظم من الحادة، وكذلك القائمة، لأنَّ النقطة لا تقبل التفاوت بالكبر والصغر، فإما أن يقال هذا الحكم مفرع على تعريفها بأنها سطح...الخ، أو على أنها هي النقطة ويكون الصغر والكبر باعتبار السطح الذي انتهى بالزاوية.

فالجسم إذن يقبل أبعاداً كثيرة، لكن لا بدَّ من فرض الأبعاد الثلاثة لتحقيق ماهيته، فلا يكون ما لا يمكن فيه فرضها جسماً، قال السيد: وإنما اعتبر في حده الفرض دون الوجود، لأنَّ الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة، ربما لم تكن موجودة فيه، كما في المكعب مثلاً، فليست جسميته باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه، لأنها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها، واكتفى بإمكان الفرض لأنَّ مناط الجسمية ليس هو فرض الأبعاد بالفعل، حتى يخرج الجسم عن كونه جسماً طبيعياً، لعدم فرض الأبعاد فيه، بل مناطها مجرد إمكان الفرض، سواءً فرض أو لم يفرض.

مكانُ الجسم وحيّـزه

ويكون الجسم حاصلاً في المكان أي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوءاً به، ويسمى هذا أيناً حقيقياً.

والحيز والمكان مترادفان عند الحكماء على ما صرح به منلا زادة في شرح الهداية، ونقله القاضي مير عن الطوسي في شرح الإشارات، لكنه تعقبه بأنَّ المفهوم من كلام الشيخ في الشفاء أنَّ الحيز أعمُّ من المكان.

وأما عند المتكلمين، فعن الطوسي في شرح الإشارات كما نقله عنه القاضي مير أيضاً أن «المكان غير الحيز، لأنَّ المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي، وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالأرض للسرير، وأمّا الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهَّم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاءً كداخل الكوز للماء.

وأما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد، وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحويّ».

ونقل العطار عن القاضي مير تعقيبَه على كلام الطوسي المارّ: «والمفهوم من كلام الشيخ أنَّ الحيز أعمُّ من المكان، حيث قال في موضع من طبيعيات الشفاء: لا جسم إلا ويلحقه أن يكون له حيز، إما مكان، وإما وضع، وفي موضع آخر منها: كلّ جسم فله حيز طبيعي، فإن كان ذا مكان، كان حيزه مكاناً وإلا فوضعاً»[1].

---

(١) انظر حاشيته الأولى، ص١٤٥.

تعريف الأين

عرَّفوا الأينَ بأنه: [**هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى المكان**]، وليس هو نفس النسبة إلى المكان، بل النسبة إليه من لوازمه، إذْ كون الشيء في مكان، أي إنَّ حصوله فيه يلزمه النسبة إلى المكان، كما ذكره في شرح التجريد.

قال في شرح الطوالع: «الأين هو حصول الجسم في المكان، ومفهومه إنما يتم بنسبة الجسم إلى المكان الذي هو فيه، فإنَّ نسبته إلى المكان من لوازمه، لا أنه نفس النسبة إلى المكان»، وهذه العبارة أوضح من عبارة شرح التجريد.

وهذا يعني أنَّ النسبة تكون لازمة من لوازمه، فتكون خارجة عن حقيقته، إذِ لو كانت داخلة فيه، لكانت ذاتية له، فتكون جنساً، وكذا يقال في بقية الأعراض النسبية، ولو كانت جنساً، لكانت الأعراض النسبية أنواعاً مندرجة تحت مطلق نسبة، فلا تكون أجناساً عالية، وتنحصر المقولات في أربع: الجوهر والكمّ والكيف والنسبة.

قال في شرح الطوالع: «واعلمْ أنَّ هذه المقولات السبع، لو كانت نسباً، لكانت أنواعاً لجنس عالٍ، ولم تكن أجناسا عالية، فتكون الأجناس العالية من الأعراض ثلاثة: كماً وكيفاً ونسبة، والسبع الباقية أنواعاً مندرجة تحت النسبة، ومن جعل السبع أجناساً عالية لم يعنِ بها ما يدخل النسبة في ذاتها، بل ما تعرض النسبة لها، إلا الإضافة، فإنَّ مفهومها النسبة، ومستدعية تكرار النسبة».

الأين الحقيقيّ والأين العرفي الشائع

متى حصل الجسم في مكان، تحقق هناك نسبة بين الجسم، والمكان، بها يوصف الجسم بأنه متمكن، ويوصف المكان بأنه حيز له. وليس حقيقة الأين النسبة نفسها.

ويطلق الأين مجازاً على حصول الجسم فيما ليس حقيقياً من أمكنة، مثل الدار والبلد لوقوع كل منهما في جواب أين، قال الكاتبي في شرح المفصل: «الأين منه ما هو حقيقي، ومنه ما هو غير حقيقي، فالحقيقي هو كون الشيء في مكانه المختص به الذي لا

يستغني عنه، ككون زيد في موضعه الذي شغله بالمماسة، وأما غير الحقيقي فهو الذي لا يكون كذلك ككون زيد في البيت، فإنَّ جميع البيت لا يكون مشغولاً به على وجه يماسُّ ظاهره جميع جوانب البيت، ومنه ما هو أبعد من ذلك، ككون زيد في الدار، ومنه ما هو أبعد من هذا ككون زيد في البلد، ومنه ما هو أبعد من هذا، ككونه في الإقليم أو في المعمورة من الأرض أو في الأرض كلّها، أو في العالم فإن هذه أينيات غير حقيقية. فلهذا إذا سئل عنه أين هو، يصح أن يجاب بأي واحد كان من هذه الأينيات فيقال: هو في البيت أو في الدار إلى غير ذلك من الأينيات المذكورة».

الأين والكون

والمتكلّمون يعبرون عن الأين بالكون، ويعترفون بوجوده، وإن أنكروا وجود سائر الأعراض النسبية.

واحتجوا على ذلك بأنَّ الأعراض النسبية لو وجدت في الخارج لوجدت في محلها، وحصولها في محلها نسبة بينها وبين محلها، وتلك النسبة أيضاً في المحل، وكانت أيضاً غير ذاتها، وذلك الغير أيضاً حاصل في المحل، ويكون حصوله في المحل زائداً عليه ويلزم التسلسل. قاله في شرح الطوالع.

وأما الفلاسفة فإنهم قالوا: إنَّ الأعراض النسبية تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار، مثلاً: كونُ السماء فوق الأرض، أمرٌ حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد، فهو إذن من الخارجيات، وليست أعداماً، لأنها تحصل بعدما لم تكن فإنَّ الشيء قد لا يكون فوقاً، ثم يصير فوقاً، فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية، وإلا لكان النفي نفياً، وهو محال، فالفوقية أمر ثبوتيٌّ، وليس هي ذات الجسم، من حيث هي معقولة بالقياس إلى الغير[1].

---

(١) وقد ناقش المتكلمون ذلك الاستدلال في المطولات.

والمتكلّمون يحصرون الكون في أربعة أنواع:

وهي: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

لأنَّ حصول الجوهر في الحيز إمّا أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أوْ لا، وعلى الأول إما أن يكون بحيث يمكن أن يتوسّطهما ثالث، فهو الافتراق، وإلا فهو الاجتماع، وهو لا يتصور إلا على وجه واحد.

الافتراق والاجتماع

والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد حتى تنتهي غاية القرب إلى المجاورة التي هي الاجتماع، وتسمّى المماسة أيضاً.

قال في شرح المقاصد: الافتراق يتصور على وجوه متفاوته في القرب والبعد، حتى ينتهي غاية القرب إلى المجاورة التي هي الاجتماع، ومن أسمائها المماسة أيضاً على ما يراه الأستاذ أبو إسحاق، وهو أقرب إلى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من أنَّ المماسة غير المجاورة، بل هي أمر يتبعها ويحدث عقبها.

وظاهر عبارة المواقف تشعر بأنَّ المجاورة افتراق، حيث قال: الافتراق مختلف، فمنه قرب وبعد متفاوت ومجاورة.

قلت: والذي أراه الأقرب إلى التحقيق هو ما ذكره الشيخ من الفرق بين المجاورة والمماسة، لا ما رآه الأستاذ أبو إسحاق.

الحركة والسكون

إن كان الكون مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فهو الحركة، وإن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فالسكون، فيكون السكون: حصولاً ثانياً في حيز أول. وهذا الكلام ظاهر على تجدد الأكوان بحسب الآنات (الأعراض)، على ما هو مذهب الشيخ الأشعري، ومعلوم أنَّ الحصول أي الكون عرض، فإذا حصل الجوهر في الحيز، كان ذلك الحصول متجدداً آناً فآناً، فلذلك اعتبروا تجدد الحصول، وإلا لم يكن في الحسّ إلا حصول

واحد، وليس هذا بأبعد من تجدد البياض القائم بالجسم مثلاً، وإن كان بحسب المشاهدة شيئاً واحداً مستمراً، وأما على القول ببقاء الأكوان ففيه إشكالٌ، إذ لا معنى حينئذٍ لكون الكون أوّلاً وثانياً لعدم تعدده، اللهمَّ إلا أن يفرض تعددها بتتالي الآنات[1].

تعريف الحركة عند المتكلمين

والحركة حصول أَوّلٌ في حيزٍ ثانٍ، وأولية الحيز في السكون قد لا تكون تحقيقاً بل تقديراً، كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعاً فلا يحصل في حيز ثانٍ، وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن ينعدم المتحرك في انقطاع الحركة، فلا يتحقق له حصول ثانٍ.

وهذا تعريف لها باصطلاح المتكلمين، والكلام الآن على طريقتهم.

تعريف الحركة عند الفلاسفة

لها عند الفلاسفة تعريفاتٌ، فمنها تعريفهم إيَّاها بأنها:[**كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة**]، وذلك لأنّ الحركة أمر يمكن الحصول للجسم، فيكون حصول الحركة للجسم كمالاً له، لأنَّ كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة، ثم يخرج إلى الفعل، والحركة كذلك.

وفسّرها الحكماء الأقدمون منهم بأنها: [**الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج**]. وإنما قالوا: على سبيل التدريج؛ لأنه لو خرج دفعة واحدة كان كوناً وفساداً، كانقلاب الماء هواءً، فإنَّ الصورة الهوائية كانت للماء بالقوة، فخرجت منها إلى العقل دفعةً واحدةً.

المقولات التي تقع فيها الحركة بهذا المعنى:

الحركة بهذا المعنى تقع في أربع مقولات:

١- حركة في الكمِّ، كالنمو والذبول.

---

(١)أفاده عبد الحكيم في حواشي الخيالي.

٢- وحركة في الكيف، كتسخُّن الماء وتبرُّده مع بقاء صورته النوعية، وتسمّى هذه الحركة استحالةً.

٣- وحركة في الأين، وهو انتقال للجسم من مكان إلى مكان آخر على سبيل التدريج، وتسمى هذه الحركة نقلة.

٤- وحركة في الوضع، وهو أن يكون للجسم حركة على الاستدارة، فإن كل واحد من أجزائه يفارق كل واحد من أجزاء مكانه، ويلزم كلٌّ مكانه، فقد اختلف نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه على التدريج.

اعتراض على تعريف الحركة

إنَّ بعض النُّظَّار قد اعترض على تعريف الحركة، وتوضيح الاعتراض والايراد يحتاج إلى تمهيد ثلاث مقدمات:

الأولى: قد عرفت أن الأين هو الحصول في الحيز، ومعلوم أنَّ الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم، فإذا انتقل الجسم عن مكانه طالباً لمكان آخر، فإنه يحصل في أحياز متتالية متلاصقة ما دام قاطعاً للمسافة حتى يستقرّ.

الثانية: أنَّ الحركة والسكون متماثلان، لأنَّ كلاً منهما عبارة عن الحصول، وقد عرِّف المتماثلان بأنهما المشتركان في أخصِّ وصفٍ للنفس.

الثالثة: أنه على القول بتجدد الأعراض يتجدَّدُ الحصول، وعلى القول بعدمه فالحصول واحد، لكن يعتبر تجدده بتجدد الآنات، كما تقدم.

وإذا تمهّدت هذه المقدمات، فاعلم أنَّ المعترض قال: إذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز، لم يكن الخروج من الحيز الأول حركة مع أنه حركة وفاقاً.

وهذا الإيراد يردُ على تعريف الحركة المستفاد من التقسيم السابق، بأنها: الحصول الأول في الحيز الثاني، فإن هذا التعريف يستدعي حصولين: حصولاً في الحيز الأول، وحصولاً في الحيز الثاني، لأن الثاني لا يعقل إلا بسبق أوّل، فقد استلزمت الحركة

حصولين في حيزين، فمن جعل مفهومها نفس الحصولين جعلها مركبة، ومن جعل مفهومها مجردَ الحصول الثاني، جعلها بسيطة كما هنا، ولكن الحصول الأول لا بُدَّ منه، إلا أنه غير داخل في المفهوم حتى لا ينافي البساطة، بل هو لازم للحصول الثاني.

وسواء قلنا إنها بسيطة أو مركبة، يرد السؤال المذكور، وهو: أن انتقال الجسم عن حيزه الأول ليس بحركة، لعدم الحصول الثاني الذي هو معنى الحركة على أنها بسيطة، أو شطر منه على أنها مركبة، والحال أنه يُسَمَّى حركة اتفاقاً.

وأجيب: عن هذا الإيراد بأنَّ الحصولَ الأولَ في الحيز الثاني -من حيث الإضافة إليه- دخول وحركة إليه، ومن حيث الإضافة إلى الحيز الأول، خروجٌ وحركة منه.

ومحصّل الجواب: أنَّ انتقال الجسم من حيزه الأول، شروع في الحيز الثاني لما علمت من المقدمة الأولى، فبمجرد خروجه عن مكانه يحصل في حيز ثانٍ، وهذا هو معنى أنَّ الحصول الأول في الحيز الثاني من حيث الإضافة إليه دخولٌ وحركةٌ إليه، ومن حيث الإضافة إلى الأول خروجٌ وحركةٌ منه.

هل تنحصر الأكوان في الأربعة؟

ذهب بعضهم إلى أنَّ الأكوان لا تنحصر في الأربعة؛ لجواز أنَّ الله تعالى خلق جوهراً فرداً، ولم يخلق معه جوهراً آخرَ، فكونه في أول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق.

وأجاب عن هذا القاضي وأبو هاشم بأنه سكون، لكونه مماثلاً للحصول الثاني في ذلك الحيز، وهو سكون بالاتفاق، وكونه مماثلاً للحصول الثاني كما ذكرناه في المقدمة الثانية، ولذلك قال في شرح المواقف: لأنَّ الكون الثاني في ذلك الحيز سكون، وهما متماثلان؛ لأنَّ كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز، وهو أخصّ صفاتهما، فإذا كان أحدهما سكوناً كان الآخر كذلك.

ولكن إذا قلنا: إنَّ الكون الأول سكون، وهو بمجرده لا يتحقق به اللبث، بل إنما يتحقق بالحصول الثاني والثالث وهكذا ولا أقل من أنْ يتحقق بالحصولين، فكيف يكون هذا الحصول بمجرده سكوناً؟

هذا السؤال قد يرد على ما ذُكر، وأجيب: بأنَّ اللبث أمرٌ زائد على السكون غير مشروط فيه، وإذا كان كذلك، فلا امتناع في أنه يسمى الحصول الأول بمجرده سكوناً لعدم اشتراط اللبث.

لكن قال عبدالحكيم على الخيالي: «إن عدم اعتبار اللبث في السكون خلاف العرف واللغة».

قال في شرح المقاصد بعد قوله: «واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه»: «وإلى هذا يؤول ما قال الأستاذ: إنه سكون في حكم الحركة، حيث لم يكن مسبوقاً بحصولٍ آخر في ذلك الحيز، وعلى هذا لا يتمُّ ما ذكر في طريق الحصر، بل طريقه أنْ يقال: إنه إنْ كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فحركة، وإلا فسكون، ويرد عليه السكون بعد الحركة، حيث يصدق عليه أنه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر، وإن كان مسبوقاً بالحصول في ذلك الحيز أيضاً، فالأولى أنْ يقال إنه إن اتّصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة، وإلا فسكون، أو يقال إنه إن كان حصولاً أوّلَ في حيز ثانٍ فحركة، وإلا فسكون»، وذلك لأنه لا تبقى في هذه الصورة على كلام الأستاذ واسطة، إذ ليست حركة ولا سكوناً بحتاً، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً، بل هي سكون في حكم الحركة، وتبقى الأقسام خمسة.

وهذا إنما نشأ من جعل الحصول الأول سكوناً، لكونه مماثلاً للحصول الثاني، وعدم اشتراط اللبث، ولذلك صار طريق الحصر ما ذكره السعد. فالموجبُ للعدول عن وجه الحصر الأوّل، لزومُ كون الحصول الأول سكوناً في حكم الحركة.

فالحاصل أنه إن لم يكن الحصول أولاً في حيز ثانٍ فهو سكون، وذلك يتحقق إن كان حصولاً ثانياً في حيز أول، أو حصولاً أوّلاً في حيز أول، وعلى هذا يكون الحصول الأول في الحيز الأول سكوناً، فيدخل في السكون الكون في أول زمان الحدوث.

فإنْ قلتَ: هو سكون على كل من الطريقين، فما وجه كون الطريق الثاني أولى؟

قلتُ: إنه على الطريق الأول احتيج لدخوله في السكون لدعوى المماثلة وعدم اشتراط اللبث، وعلى الطريق الثاني لا يحتاج لذلك بل مفهوم السكون متناول له.

قال في شرح المقاصد بعد قوله: «فيدخل[1] في السكون الكون في أول زمان الحد وث وتخرج الأكوان المتلاحقة في الأحياز المتلاصقة»: «أعني الأكوان التي هي أجزاء الحركة، فلا تكون الحركة مجموع سكنات، وذلك لأنه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون أن يكون عبارةً عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيدٍ يميزه عن أجزاء الحركة، اللهمَّ أن يبنى ذلك على أنَّ الكون الأول في الحيز الثاني يماثل الكون الثاني فيه، وهو سكون وفاقاً، فكذا الأول. ويكون هذا إلزاماً لمن يقول بتماثل الحصول الأول والثاني في الحيز الثاني.

والتزم القاضي ذلك، وذهب إلى أنَّ الكونَ الأول في الحيز الثاني وهو الدخول فيه، سكونٌ. وينبني على ذلك أنَّ كل حركة سكون من حيث إنها دخول في حيز، وليس كل سكون حركة كالكون الثاني.

فإن قيل: الحركة ضد السكون، فكيف تكون نفسَه أو مركبة منه؟

أجيب بأنَّ التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقاً، بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه، وأما بين الحركة في الحيز أو السكون فيه فلا تغاير، فضلاً عن التضاد، لأنها عبارة عن الكون الأول فيه، وهو يماثل الكون الثاني الذي هو سكون باتفاق.

واعترض الآمدي بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما، فيكون كل منهما موجباً

---

(١) وذلك بناء على ما سبق إيراده من قول الأستاذ أبي إسحاق.

للاختصاص بذلك الحيز، لا يوجب التماثل؛ لأنا لا نسلم أنه أخصّ صفاتهما النفسية، كيف والحصول الأول في الحيز الثاني حركة وفاقاً؛ لكونه خروجاً من الحيز الأول، فلو كان مماثلاً للحصول الثاني فيه، لزم أنَّ يكون هو أيضاً حركة، ولا قائل به.

فإنْ أجيب: بأنَّ عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز، معتبر في الحركة، فيصدق على الحصول الأول، دون الثاني. قلنا: فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون، فيصدق على الحصول الثاني دون الأول.

وحاصله أنَّ الكلام إلزاميٌّ لمن يقول بتماثل الحصولين، وبأنَّ كون الثاني سكوناً يستلزم كون الأول كذلك.

وذكر في المواقف: أنه إذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز، لا المسبوقية بالحصول في حيز آخر، بطل قولهم: إنَّ الحركة مجموع سكنات.

فإن أراد أنَّ السكون الذي هو الحصول الثاني، لا يكون حينئذٍ جزءاً للحركة، فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات، بل عن بعضها، فغلطٌ من باب إيهام العكس؛ لأنَّ معنى قولهم: هي مجموع سكنات إنَّ كل جزء لها سكون، وهو لايستلزم أن يكون كل سكون جزءاً لها.

وإنْ أراد أنَّ مجرد الحصول الأول في الحيز الأول، يكون حينئذٍ حركة، مع أنه ليس مجموع سكنات، فله وجه.

فإنْ قيل: هذا واردٌ على التقدير الآخر أيضاً، وهو أن يعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر؛ لأنَّ الحصول في هذا الحيز سواءً قيد بالمسبوقية بالحصول في حيز آخر، أو بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز، أو لم يقيد بشيء أصلاً، فهو واحد لا مجموع.

قلنا: مرادهم أنَّ الحركة مجموع الحصولين في الحيزين، على ما يفصح عنه قولهم: إنها مجموع سكنات، لا مجرد الحصول في الحيز الثاني المقيد بالحصول في حيز سابق، على ما يفهم من ظاهر العبارة، وهذا لا يتأتى إلا على تقدير أن يشترط في الحركة الحصول في حيز

سابق، وتوجيه اعتراض الآمدي حينئذٍ: أنه لو تماثل الحصول الأول والثاني في حيز واحد، لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءاً من الحركة كالأول».

وقال في شرح المواقف: ليست الحركة والسكون متضادين على الإطلاق، بل الحركة من الحيز ضد السكون فيه، إذ لا يتصور اجتماعهما أصلاً، وأما الحركة إلى الحيز فلا تُنافي السكون فيه؛ فإنها نفس الكون الأول فيه، وذلك لأنَّ الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه، وهو أي الكون الأول يماثل الكون الثاني فيه، وأنه أي الكون الثاني فيه سكون باتفاق، فكذا هذا أي الكون الأول، لأن المتماثلين لا يختلفان[١].

فائدة:

لاحظ أننا قلنا إنَّ الحصول إذا كان أوّلاً في حيز ثانٍ فحركة وإلا فسكون، فإنَّ الكون في أول زمان الحدوث يدخل في السكون. وأيضاً يظهر منه أنَّ السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيزٍ واحد، فيكون بسيطاً كما أشرنا أيضاً في تعريف الحركة سابقاً.

ومع أنَّ ظاهر ما مضى: أنَّ السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد، لكن الأقرب أنَّ المراد أنه مجموع الحصولين، كما يحمل قولهم: الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر، على أنها مجموع الحصولين.

قال في شرح المقاصد: سيجيء في طريق الفلاسفة أنه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطاً بين المبدأ والمنتهى، بحيث يكون حاله في كل آنٍ، على خلاف ما قبله وما بعده، وقد يراد بها: الأمر الموهوم الممتد من المبدأ إلى المنتهى.

والمتكلّمون بالنظر إلى الأول قالوا: إنها حصول في الحيز بعد حصولٍ في حيز آخر، وبالنظر إلى الثاني: أنها حصولات متعاقبة في أحياز متلاصقة، وتسمى بالإضافة إلى الحيز

---

(١) مع حذف ما في كلامه.

السابق خروجاً، وإلى اللاحق دخولاً، ثم منهم من يسمي هذا الحصول سكوناً من غير أن يعتبر في مسماه اللبث والحصول بعد الحصول في حيز واحد.

فكانت الحركة بالمعنى الأول سكوناً، وبالمعنى الثاني مجموع سكنات، وكان الحصول في أول زمان الحدوث سكوناً.

ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه، فلم تكن الحركة ولا أجزاؤها ولا الحصول في آن الحدوث سكوناً، ثمَّ إنَّ ظاهر العبارة: أنَّ السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد، لكن الأقرب أنَّ المراد أنه مجموع الحصولين كما يحمل قولهم: الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخرَ على أنها مجموع الحصولين.

فائدة:

قال الأصبهاني في شرح الطوالع: ويسمي المتكلّمون الأين كوناً. وقالوا: حصول الجوهر في آنين فصاعداً في مكان واحد سكون، وحصول الجوهر في آنين في مكانين حركة. فحصول الجوهر أوّل حدوثه لا حركة ولا سكون؛ لخروجه عن حدّهما. وهذا الحدّ للحركة والسكون مبنيّ على القول بالجوهر الفرد وتتالي الآنات وتتالي الحركات في الأفراد الغير المتجزئة. اهـ.

ونقل الشيخ السجاعي عن أحد شُرَّاح الطوالع قوله: السكون عبارة عن حصول الجوهر في آنين فصاعداً في مكانٍ واحد. والحركة عبارة عن حصول في آنين فصاعداً في مكانين.

واختلفوا في جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون، فمن فسَّرهما بما ذُكِرَ جوَّزَهُ، إذ الجسم في أول زمان حدوثه لا يكون ساكناً، لكونه غير حاصل في مكان واحد في آنين، وغير متحرك؛ لأنه لم يحصل في ذلك الحيز بعد أنْ كان في حيز آخر. ومَنْ فسَّر السكون بحصول الجسم في مكان، كان الجسم في أول زمان الحدوث ساكناً، وكان السكون بمعنى الكون لا نوعاً منه. اهـ. ملخصاً.

وعلق عليه العلامة العطار فقال: قوله: «في آنين»: لاحظ تعدد الحصول بتعدد الآنات، فالحصول أمر واحد، لكن اعتبر تعدده بتعدد الآنات، فهو جري على التحقيق من عدم تجدد الأعراض كما تقدم في المقدمة الثالثة، وهذا التعريف المذكور في شرح الطوالع هو ما ارتضاه عبد الحكيم في حواشي الخيالي، وقال: إنه التحقيق.

واستفيد مما في شرح الطوالع أمور ثلاثة:

الأول: تقييد الأقربية في شرح المقاصد.

الثاني: أنه على القول بعدم تجدد الأعراض يعتبر تعدد الحصول بتعدد الآنات.

الثالث: أنَّ السكون قد يطلق على معنى يعمُّ الحركة كما أشار إليه بقوله: وكان السلوك...إلخ.

قوله: «ومن فسر السكون بحصول الجسم... إلخ»، قال في المواقف وشرحها: «والنزاع في أنَّ الكون في أول زمان الحدوث سكون أوْ ليس بسكونٍ، لفظيٌّ، فإنه إن فسر السكون بالحصول في المكان مطلقاً كان ذلك الكون سكوناً، ولزم تركب الحركة من السكنات، لأنها مركبة من الأكوان الأول في الأحياز كما عرفتَ، وإن فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز، لم يكن ذلك الكون سكوناً ولا حركة، بل واسطة بينهما. ولم يلزم أيضاً تركب الحركة من السكنات، فإنَّ الكون الأول في المكان الثاني، أعني: الدخول فيه، عين الخروج عن المكان الأول، ولا شكَّ أنَّ الخروج عن الأول حركة، فكذا الدخول فيه».

قوله: (لا نوعاً منه)، إذ لو كان نوعاً، لتميز عن بقية الأنواع، والحال أنه قد اعتبر أمراً كلياً، بمعنى الكون الصادق على بقية الأنواع، ثمَّ ظاهره أنَّ الأكوان أنواع حقيقية لمطلق الكون، وفي شرح المقاصد أنَّ الحق أنَّ إطلاق الأنواع على الأكوان الأربعة مجاز، كما سيأتي قريباً.

قوله: «وكان السكون بمعنى الكون.. إلخ»، يؤيده ما في شرح المقاصد: الحقّ أنَّ إطلاق الأنواع على الأكوان الأربعة مجازٌ، لأنَّ حقيقة الكون أعني الحصول في الحيز

واحدة، والأمور المميزة بحيثيات وعوارض تختلف باختلاف الإضافات والاعتبارات، لا فصول متنوعة، بل ربما لا توجب تعدد الأشخاص، فإنَّ الكون قد يكون اجتماعاً بالنسبة إلى جوهرٍ، وافتراقاً بالنسبة إلى آخر، وحركة وسكوناً إذا لم يشترط في السكون اللبث.

فإنْ قيل: كيف يصحّ ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضي وأتباعه قد أطلقوا القول بتضادِّ الأكوان الأربعة.

قلنا: مرادهم الأكوان المتمايزة في الوجود، ومعنى التضادّ مجرّد امتناع الاجتماع، ولو من جهة التماثل.

واعلمْ أنَّ ما شرح حاله هنا من الحركة، هي الحركة بمعنى القطع أي قطع المسافة، وقد تطلق الحركة بمعنى المتوسط، أي: كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهى، وقد يفسرونها بأنها الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج.

قالوا: وهي باعتبار ما هي فيه، تنقسم إلى:

١- حركة في الكمِّ، وهي انتقال الجسم من كمية إلى أخرى، كالنمو والذبول.

٢- وحركة في الكيف، كتسخُّن الماء وتبرُّده، وتسمّى هذه الحركة استحالة.

٣- وحركة في الأين، وهي حركة الجسم وانتقاله من مكان إلى آخر. وهي التي تكلم عليها المصنف هنا. وهذا المعنى هو الكثير الاستعمال الشائع على الألسن.

٤- وحركة في الوضع، وهي الحركة المستديرة المنتقل بها الجسم من موضع إلى آخر، كحركة الفلك، فإنَّ المتحرك على الاستدارة إنما تتبدل نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه، وهو ملازم لمكانه غير خارج عنه قطعاً.

[الميل أو الاعتماد]

ثمَّ إنهم أثبتوا في الجسم حالة مغايرة للحركة تقتضي الطبيعة بواسطتها الحركة، ويسمّون تلك الحالة مَيْلاً، ويسمّيه المتكلّمونَ اعتماداً، وينقسم إلى طبيعي وقسري

ونفساني.

فالأول: كَمَيْلِ الجسم إلى جهة المركز.

والثاني: كميله إلى جهة المحيط بواسطة قاسر.

والثالث: كالميل النفساني، وهو ما نجده من أنفسنا من الميل إلى بعض المشتهيات مثلاً.

واستدلّوا لمغايرته للحركة بوجوده بدونها في الحجر المرفوع باليد، فإنَّ فيه ميلاً هابطاً، ولا حركة حينئذٍ، وكذلك الزّق المنفوخ المسكن باليد تحت الماء، فإنَّ فيه ميلاً صاعداً، وليس فيه حركة.

وأثبتوا أنَّ انتقاص الميل يوجب ازدياد السرعة، وازدياده يوجب انتقاصها، ويظهر لك هذا إذا رميت حجراً وزنه ثلاثة أرطال مثلاً، بيدك إلى حدٍّ معلوم بقوتك، ثمَّ رميت حجراً آخر وزنه ستة أرطال فإنه لا يلحق ذلك الحدّ.

ثمَّ إنَّ مسألة الميل، ومسألة الوقوف على مركز ثقل الجسم ومركز تعادله، من مبادي علم جرِّ الأثقال، ولهما أيضاً مدخلية عظيمة في مسائل الرمي بالمدافع والأهوان، فمن وقف على الكتب المؤلفة في ذلك علم صدق هذه المقالة، بل لهما مدخلية في كيفية المصارعة والمقارعة.

فصلٌ
المكان

المكان لغة

المكان لغة: موضع كون الشيء، وهو حصوله.

المكان اصطلاحاً

اختلفوا في حقيقته في الاصطلاح على ثلاثة أقوال:

القول الأول: هو السطح الباطن للحاوي المماسّ للسطح الظاهر من المحوي، وهو قول أرسططاليس، وتبعه المتأخرون من الحكماء، وجرى عليه الفارابيّ وابن سينا.

وضُعِّفَ بأمور منها:

الأمر الأول: لزوم التسلسل، لأنَّ كلَّ جسم له حيز، وحيزه هو السطح الباطن لحاويه المماسّ للسطح الظاهر له، وهلمَّ جراً.

وخاصلُ الجواب: منع لزوم التسلسل، لأنه مبني على أنَّ كلَّ جسم له مكان، والقائل بأنَّ المكان هو السطح، يقول: بأنَّ الأجسام تنتهي إلى جسم ليس له حيز، وله وضعٌ، فما تنتهي إليه كرة العالم، وهو الفلك الأطلس المسمى بالمحدِّد، ليس وراءه جسم يحويه، وله وضعٌ بالقياس إلى ما يحويه مما دخل فيه من الأجسام.

الأمر الثاني: لو كان المكان هو السطح، لما كان الحجر الساكن عند جريان الماء عليه ساكناً، واللازم باطل، بالضرورة، فكذا الملزوم، بيان الملازمة: أنَّ الحركة هي مفارقة سطح إلى سطح آخر، على تقدير أن يكون المكان هو السطح، والحجر عند جريان الماء

حصل له مفارقة سطح إلى سطح آخر، فيكون متحركاً، ولا يكون ساكناً، والحال أنه ساكن.

وأجيب: الحركة هي انتقال المتحرك من سطح إلى سطح آخر، لا مفارقة سطح عن المتحرك، واتصال سطح آخر به، فعلى هذا يكون السكون بالنسبة إلى الحجر، والحركة بالنسبة إلى بعض مكانه.

والسطح عندهم عَرَضٌ حالٌّ في الجسم متعلق بأطرافه ونهاياته دون أعماقه فليس حالاً فيها، والجسم ينتهي بالسطح.

القول الثاني: المكان هو بُعْدٌ أي امتداد موجود ينفذ فيه الجسم بنفوذ بُعْدِ الجسم القائم به في ذلك البعد، بحيث ينطبق عليه. وقائل هذا القول أفلاطون، ويسمى بُعداً مفطوراً بمعنى أنه مقهور مفطور عليه بالبديهة. فمعنى نفوذ الجسم فيه: نفوذ بعده في ذلك البعد المجرد الذي هو الجسم، بحيث ينطبق هو على الجسم، فليس ثَمَّ محسوس خارجاً إلا الجسم، وأما المكان، فلتجرده عن المادة لا يُحَسُّ.

قال في شرح المقاصد: «وإليه -أي إلى البعد المجرد- ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمون، فزعموا:

- أنَّ مِنَ البعد ما هو ماديٌّ يحلّ في الجسم ويقوم به، ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قائم بذلك الجسم، وهو المسمّى بالجسم التعليميّ.

- ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحلّ، بل يحلّ فيه الجسم، ويلاقيه بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقاً عليه، متحداً به، إلا أنه عند المتكلمين عدم محض، ونفي صرف يمكن أن لا يشغله شاغل، وهو المعنيُّ بالفراغ المتوهّم، الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغاً، وعند بعض الفلاسفة: امتداد موجود، قد يكون ذراعاً وقد يكون أقلَّ أو أكثرَ، وقد يسع هذا الجسم، وقد يسع ما هو أصغر منه أو أكبر.

وتوضيحه: أنا إذا توهّمنا خلو الإناء عن الماء والهواء وغيرهما، ففي ما بين أطرافه امتداد قد يشغله الماء، وقد يشغله الهواء، فكذا عند الامتلاء، ويسمونه البعد المفطور:

بمعنى أنه: مشهور مفطور عليه بالبديهة؛ فإنَّ كلَّ أحد يحكم بأنَّ الماء فيها بين أطراف الإناء.

وقيل إنه بمعنى أنه: ينشقُّ فيدخل فيه الجسم بما له من البعد.

ويعبر عنه أفلاطون تارةً بالهيولي، لتوارد الأجسام عليه توارد الصور على المادة، وتارةً بالصورة لكونه عبارة عن الأبعاد الممتدة في الجهات، بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الأبعاد، ويتميز عن المجردات.

وعلى هذا، لا يردُ ما يقال: إنَّ امتناع كون حيز الجسم جزءاً منه في غاية الظهور، فكيف يذهب إليه العاقل؟

ثمَّ إنَّ هذا البعد عند أفلاطون وأتباعه ممتنع الخلو عن شاغل، وعند البعض ممكن الخلو عنه، فأصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة».

وهو ضعيف أيضاً، لأمورٍ، منها:

الأول: أنه لو حصل جسم في بُعْدٍ مجردٍ موجودٍ لزم تداخل البعدين واتحادهما، لأنَّ الإشارة إلى أحدهما حينئذ عين الإشارة إلى الآخر، لأنه حينئذٍ لم يتميز البعد المجرَّد عن بعد الجسم المتمكن، فإنَّ الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، فارتفع التمايز في الوضع، وتداخلُ الأبعاد باطل، لأنه يفضي إلى جواز تداخل العالم في حيز خردلة، وهو محال بضرورة العقل.

الثاني: أنه لو كان تجرّد البعد لذاته، أو للوازمه، لكان كلُّ بُعْدٍ مجرّداً، واللازم باطل، لأنَّ أبعاد الجسم مقارنة للمادة، ولا يكون تجرُّد البعد لعوارضه، لأنه لو كان تجرُّد البعد لعوارضه لكان المفتقر إلى المحلّ لذاته مستغنياً عنه لعارض، واللازم محالٌ، فإنه يمتنع أنْ يزول ما بالذات لعارض، بيان الملازمة: أنَّ تجرد البعد عن المادة إنْ كان لعارض فلأنَّ البعد لم يقتضِ التجرد، فيكون مفتقراً إلى المحلّ.

القول الثالث: المكان هو بُعْدٌ مفروض موهوم، وهذا القول للمتكلمين، أي إنَّ

المكان على هذا عدم محضٌ ونفيٌ صرفٌ يمكن أن لا يشغله شاغل، وهو المراد بالفراغ المتوهّم.

قال في المواقف: الجسم منطبق على مكانه، فكأنه مالئ له، والمكان محيط به مملوء عنه، ولا يتصوّر الانطباق إلا بالملاقاة إما بالتمام، بحيث إذا فرض جزء من المتمكّن، يفرض بإزائه جزء من المكان، أو بالعكس أي بحيث إذا فرض جزء من المكان يفرض بإزائه جزء من المتمكّن، وهما متلازمان، والملاقاة بالتمام تسمى المداخلة[١].

وعليه؛ فيكون المكان هو البعد الذي ينفذ الجسم، وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره، وإما لا بالتمام، بل بالأطراف: بأن تكون أطراف الجسم ملاقية لمكانه دون أعماقه، وتسمى الملاقاة على هذا الوجه مماسّة، فيكون هو السطح الباطن من الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من المحويّ. اهـ. بتصرف بزيادة.

قال العلامة العطار: المكان إما بُعْدٌ موجودٌ أو موهومٌ أو السطح.

وهذا هو حاصل المذاهب كما تقدّم.

قال السيد الشريف الجرجانيّ في شرح المواقف: توضيح ذلك أنْ يقال: لما كان الجسم بكليته حالاً في مكان مالئاً له، لم يجز أنْ يكون المكان أمراً غير منقسم؛ لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلاً بتمامه فيما لا ينقسم، ولا أن يكون أمراً منقسماً في جهة واحدة كالخطّ؛ لاستحالة كونه محيطاً بالجسم بكليته، فهو إما منقسم في جهتين أو في الجهات كلّها.

وعلى الأول: يكون المكان سطحاً عرضياً، ويجب أنْ يكون مماساً للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته، وإلا لم يكن الجسم مالئاً له.

وعلى الثاني: يكون المكان بعداً منقسماً في جميع الجهات، مساوياً للبعد الذي في الجسم، بحيث ينطبق أحدهما على الآخر سارياً فيه بكليته.

---

(١) وتسمى أيضاً الملاقاة بالتمام.

فهذا البعد الذي هو المكان: إمَّا أنْ يكون أمراً موهوماً يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم، كما هو مذهب المتكلمين، وإمّا أنْ يكون أمراً موجوداً، ولا يجوز أنْ يكون بعداً مادياً قائماً بالجسم، إذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الأجسام، فهو بُعْد مجرّدٌ. فلا مزيد للاحتمالات على الثلاثة، هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق.

وأمّا العامة -أي عامة أهل العلم مما عدا المتكلمين والحكماء- فيجعلون الأرض مكاناً للحيوان، دون الهواء المحيط به، حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها إلا القدر الذي يمنعها من النزول».

فائدة: الخلاء

قال السيد الشريف في شرح المواقف: «[الخلاف في الخلاء داخل العالم[(١)]]

البعد المفروض هو الخلاء، وحقيقته أنْ يكون الجسمان بحيث لا يتماسّان، وليس بينهما ما يماسّهما، فيكون ما بينهما بعداً موهوماً ممتداً في الجهات، صالحاً لأن يشغله جسم ثالث، لكنه الآن خالٍ عن الشاغل.

وجوّزه المتكلمون، ونفاه الحكماء القائلون بأنَّ المكان هو السطح، وأما القائلون بأنه البعد الموجود، فهم أيضاً يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور، أعني البعد المفروض فيما بين الأجسام، لكنهم اختلفوا، فمنهم من لم يجوِّز خلوَّ البعد الموجود عن جسم شاغل له، ومنهم من جوّزه. فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل، وخالفوهم في أنَّ ذلك المكان بعد موهوم، والحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض، وهذا الخلاف إنما هو في الخلاء داخل العالم، بناءً على كونه متقدّراً قطعاً، وأن تقدره يقتضي وجوده في الخارج أم لا.

[الخلاف في الخلاء خارج العالم]

وأمّا الخلاء خارج العالم فمتّفق عليه، إذ لا يقدر هناك بحسب نفس الأمر، فالنزاع

(١) ما بين المعكوفتين زيادة مني.

فيما وراء العالم إنما هو في التسمية بالبعد، فإنه عند الحكماء عدم محض، ونفي صرف، يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه، ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر، فحقّه ألا يسمى بعداً وخلاءً أيضا عند المتكلّمين: فهو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم».

فإن قلتَ: فما معنى القول بإمكان الخلاء عند من يجعله نفيا محضاً، وعدما صرفاً؟ فالجواب كما في شرح المقاصد بأنَّ معناه: أنه يمكن أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسّان ولا يكون بينهما ما يماسّهما.

فائدة:

قال في شرح المقاصد: «فرَّق ابن سينا بين البعد والمقدار بأنَّ البعد هو الذي يكون بين نهايتين غير متلاقيتين، ومن شأنه أنْ يتوهَّم فيه نهايات من نوع تَيْنِكَ النهايتين، فقد يكون بعدٌ خطِّيٌّ من غير خطٍّ، وسطحيٌّ من غير سطح، كما في الجسم الذي لا انفصال في داخله بالفعل؛ فإنك إذا فرضت فيه نقطتين، فبينهما بعدٌ خطيٌّ، ولا خطّ، وإذا فرضتَ خطَّين متقابلين، فبينهما بُعْدٌ سطحيٌّ ولا سطح، وذلك البعد الخطيُّ طولٌ، والسطحيّ عَرْضٌ، فيظهر الفرق بين الطول والخط، وبين العَرْضِ والسطح، حيث يوجد الأول [الطول وهو الامتداد] بدون الثاني [الخطّ وهو المقدار](١)، وإن لم يوجد خطّ بلا طول، وسطح بلا عَرْض».

قال العلامة العطّار: ما ذكره من الفرق يظهر بالتخيّل الصادق، فتخيل إنْ كنت ذكياً، فإنَّ التعبير تقصير... والمقصود من هذا الكلام إفادة أنَّ البعد الذي اعتبر مكاناً غير المقدار، بدليل هذا الفرق.

فرعان على كون المكان سطحاً:

الأول: المكان قد يكون سطحاً واحداً كالطير في الهواء، أو أكثر، كالحجر الموضوع

---

(١) وإلا فلو كان هو هو لم يوجد بدونه.

على الأرض؛ فإنَّ مكانه أرض وهواء، فالمكان هنا مركب من سطح الأرض الذي تحته، وسطح الهواء الذي فوقه.

الثاني: قد تتحرك السطوح كلُّها، كالسَّمك في الماء الجاري، فإنه إذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به -سواء فرض واحداً أو مركباً- متحركاً بتبعية حركة الماء، أو يتحرك بعضها، كالحجر الموضوع في الماء الجاري، فإنَّ مكانه مركب من سطح الأرض الساكن، وسطح الماء المتحرك، أو لا يتحرك أصلاً، فيكون المكان ساكناً، وهو ظاهر.

فإن قيل: إذا تحرَّك السطح، والحركة لا بُدَّ أن تقع في مكان، لأنها من خواصِّ الجسم، وكل جسم له مكان، فيلزم أنْ يكون للمكان مكان.

أجيب: إنَّ المختص بالجسم هي الحركة الذاتية، وأمّا العرضية كما هنا فلا، فلما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر.

مقولة المتى

مقولة المتى تعبر عن: [**حصول للجسم في الزمان**].

وينقسم كالأين إلى قسمين:

الأول: متى حقيقيٌّ، وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه، ككون الكسوف له في ساعة معينة، فإنَّ الساعة تستغرق حصول الكسوف، وكالصوم لليوم.

والقسم الثاني: متى غير حقيقيٍّ، يعني كون الشيء في زمان يفضل عليه، وهو بخلاف الحقيقي كالأسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض أجزائها.

إلا أنَّ الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك، بأنْ تتصف أشياء كثيرة بالكون في زمان معين، بخلاف الأين في المكان الحقيقي، فإنَّ الكسوف مثلاً يقارن زمنه حوادث كثيرة، ولا كذلك المكان الحقيقي لزيد، فإنه لا يشاركه فيه عمرو.

الزمان

الزمان لغة: مدة قابلة للقسمة، ولهذا يطلق على الوقت القليل والكثير.

الزمان اصطلاحاً:

اختلفوا في حقيقته اصطلاحاً على خمسة أقوال:

١- فقيل: إنه جوهر مجرد عن المادّة لا يقبل العدم لذاته، أيْ ليس بجسم ولا جسمانيّ، لأنَّ الزمان لو كان قابلاً للعدم فعدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق إلا مع الزمان، لأنَّ بعديته بعدية لا يجامع القبل والبعدية بهذا المعنى لا تتصور إلا مع الزمان، فيلزم وجود الزمان حال عدمه، وإنه محال.

وردَّ نقداً بأنَّ المحال إنما لزم من فرض عدمه بعد وجوده، لا من فرض عدمه مطلقاً، وعدمه بعد وجوده أخصُّ مطلقاً، وإذا كان المحال لازماً للأخصِّ، لا يلزم أنْ يكون لازماً للأعمّ، فلا يلزم المحال من عدمه مطلقاً، وحينئذٍ جازَ أن يكون قابلاً للعدم لذاته، ومذهب ذلك القائل إطلاق الواجب على الزمان، ويقال لهم الدَّهريُّون.

٢- وقيل: الفلك الأعظم، لأنَّ الفلك الأعظم محيطٌ بالأجسام، والزمان أيضاً محيط بالأجسام، وخلل هذا القياس ظاهر، لأنه استدلال بموجبتين من الشكل الثاني، فلا ينتج لفقد شرطه، وهو الاختلاف في الكيف، على أنَّ الإحاطة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعاً، لأنَّ إحاطة الزمان إنما هي بالانطباق، والفلك ليس كذلك، فلا يتحد الحدّ الوسط.

٣- وقيل: حركته، أي الفلك الأعظم، فإنَّ الزمان غير قارّ الذات، وحركة الفلك أيضاً كذلك، ومنع بأنَّ الحركة إما سريعة أو بطيئة، والزمان ليس كذلك، إذ لا يوصف الزمان بأنه سريع أو بطيء، وأيضاً فإنَّ القياس المذكور قياس من الشكل الثاني، من موجبتين، وفيه ما تقدم.

٤- وقيل: مقدار حركته، وهو قول أرسطو ومتابعيه، واحتجاجه فيه طول.

٥- ومذهب الأشاعرة: أنه متجدِّدٌ معلومٌ يقدَّر به متجدِّد موهومٌ إزالةً لإبهامه، وقد يتعاكس بحسب ما هو متصوَّر، فإذا قيل مثلاً: متى جاء زيد؟ يقال: عند طلوع الشمس، إذا كان المخاطب مستحضراً للطلوع، وإذا قيل: متى طلوع الشمس؟ يقال: حين جاء زيد، لمن كان مستحضراً مجيء زيد.

قال في شرح المقاصد: القومُ وإن ادّعى بعضهم ظهور إنِّية الزمان، فقد اتفقوا على خفاء ماهيته، فقال أكثر المتكلمين: هو متجدد...الخ، وذكر نحو ما هنا، فعُلِم أنَّ هذا ليس اصطلاحَ خصوص الأشاعرة، ثم قال: وكذلك يختلف تقدير المتجدّدات باختلاف ما يعتقد المقدِّر ظهوره عند المخاطب، كما تقول العامّةُ: اجلسْ يوماً، والقارئُ: اجلس قدر ما يقرأ الفاتحة، والكاتبُ: قدر ما يكتب صفحة، والبرمي: قدر ما يطبخ مرجل لحماً.

وعلّق العلامة العطّار على الأقوال الخمسة، فقال: على القول الأول منها والأخير

لا يندرج تحت مقولة، لأنه على الأوّل يكون من أقسام الواجب، كالعقول والنفوس، والمندرج تحت المقولات هو الممكن، لأنها أجناس عالية للممكنات، وعلى الأخير: هو أمر اعتباريّ، وعلى الثاني: من مقولة الجوهر، وعلى الثالث: من مقولة الأين، وعلى الرابع: من مقولة الكمِّ.

مناقشة في إنكار الزمان

مِنَ الناس مَنْ أَنْكَرَ وجود الزمان، محتجاً بأنَّ الزمان لو كان موجوداً، لكان إما قارَّ الذات، أو غير قارِّ الذات، وإنْ كان قارَّ الذات اجتمع الحاضر والماضي معاً، فيكون يوم الطوفان مع اليوم، فالحادث اليوم يكون حادثاً يوم الطوفان، ولا يخفى فساده، وإن لم يكن الزمان قارَّ الذات لزم تقدم بعض أجزائه على بعض تقدُّماً لا يتحقق إلا مع الزمان، لأنه حينئذٍ يقضي العقل بأنَّ جزءاً منه كان موجوداً ولم يبقَ الآن، وأنَّ جزءاً منه حصل الآن، والماضي والآن جزءا الزمان، فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان، ويتسلسل.

وأجيب: بأنَّ تقدم الماضي بذاته، لا بزمان آخر، فإنه إذا كان الزمان غير قارِّ الذات، لم يبقَ جزءٌ منه عند حصول جزءٍ آخرَ، فلا يلزمُ أنْ يكون للزمان زمان آخر، لأنَّ التقدُّم والتأخُّر لأجزاء الزمان لذاتها، فيكون جزءٌ مقدَّماً على جزء لا بزمان غيرهما، بل بذاتها، ولا يلزم منه تسلسل.

والقسم الأول من الإشكال قد لا يتمُّ إذا قيل بامتداد الزمان ووجوديته، فهذا يمنع اجتماع الحوادث في نفس الآن، والثاني منه يستلزم عدم زيادة الزمان على الحوادث المتغيرة والمتعاقبة، كما لا يخفى، وقد ينفك القائل بوجودية الزمان بأن يقول إن للزمان ظرفا آخر هو فيه، فلا يلزمه التسلسل، ولكن يتوقف قوله على دليل يعز إثباته، وأما الجواب فلا يتوقف على وجودية الزمان، بل قد يصح على فرض كونه منتزعا من المتغيراتِ المتتالية الحدوث، ولا يتوقف تعاقبها على كونها في ظرف الزمان ذي الوجود الخارجيّ، بل المنتزع كما سبق، فلا يستلزم ذلك كون الزمان جوهرا ولا عرضا زائدا مجردا ولا غير مجرد، فتأمل.

مقولة الإضافة

٥) ونسبةٌ تكررتْ إضافة   نحو أبوةٍ إخا لطافة

مقولة الإضافة هي: النسبة المتكررة، أي: النسبة التي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة أيضاً بالقياس إلى الأولى.

ومعنى ذلك أنْ تُتَعقَّلَ النسبتان معاً من غير أن تتقدَّم إحداهما على الأخرى، ثمَّ إنَّ تعقل النسبتين معاً لا يستلزم أنْ يكون ذلك بطريق القصد لهما، بل معناه أنَّ تَعقُّل ذات الأب بوصف كونه أباً، يستلزم ويستعقب تَعَقُّل ذات الابن بوصف كونه ابناً، وإذا تعقلته كذلك انتقلت لتعقل ذات الأب بوصف كونه أباً، وهكذا. وهذا معنى كون النسبة متكررة، وبهذا ظهر خروج اللوازم البينة عن التعريف بالنسبة لملزوماتها، فإذا تصور الملزوم بطريق الإخطار، أي القصد اندفعت النفس لتصوُّر اللازم، ولا تندفع منه بعد ذلك لتصوُّر الملزوم، قال العطّار: وبهذا التقرير يندفع ما يقال: إنَّ النفس لا تلتفت لشيئين معاً، فما معنى تعقُّل النسبتين معاً.

قال بعض المشايخ: «وهذا دور معيٌّ، فلا سبقَ، فلا إشكال»، أي: لا تقدم فيه لأحد الأمرين على الآخر المتقدم عليه أيضاً، حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه، كما في الدور السبقيِّ المستلزم للمحال، بل النسبتان موجودتان معاً في الذهن، على النحو الذي ذكرناه. فتأمّل.

وبالمعنى المذكور لتكرر النسبة؛ خرج سائرُ الأعراض النسبية، وبتعقل النسبتين معاً ما كان تعقله مستلزماً ومستعقباً لتعقل شيء آخر، كالملزومات البينة اللوازم، مع أنَّ

الاحتياج لإخراج اللوازم البينة إنما يتم أنْ لو كان تصور اللوازم وتعقُّلها مستلزماً لتصور وتعقل الملزومات أيضاً، وليس كذلك؛ فإنه إذا تصور اللازم البين بالمعنى الأخصِّ انتقل إلى لازمه، ولا ينعكس بأنْ ينتقل منه إلى الملزوم أيضاً، على أنَّ هذا خارج بكون المتعقّل نسبة، والملزومات ليست كذلك.

ومن الأمثلة على مقولة الإضافة، الأمثلة التي ذكرها الناظم:

١- **معنى الأبوّة**، فإنها نسبة تتعقل بالقياس إلى البنوة، وهي نسبة تتعقل بالنسبة إلى الأبوة، وهي لا تتكرر نفسها من الجانبين، فأنت لا تقول: زيد أبو عمرو، ثمَّ تعكس فتقول: عمرو أبو زيد، بل تقول: عمرو ابن زيد.

٢- ومن أمثلتها **الأخوّة**[1]، وهذه النسبة تتكرر من الجانبين، فتقول: زيد أخو عمرو، وعمرو أخو زيد.

٣- **اللّطافة**: وهو المثال الثالث المشار إليه في قول الناظم، (لطافة)، وهي مقابل العِظَمِ، وهي راجعة إلى المقدار، أي إضافة عارضة على المقدار، والمقدار كمٌّ متصل، فكون الشيء عظيماً لا يعقل إلا بالقياس إلى ما هو أقلُّ حجماً منه، كما أنَّ الأقل لا يعقل إلا بالقياسَ إلى العظيم، والصغر والعظم بهذا المعنى إضافة عارضة للجسم الذي هو محل للمقدار.

والإضافة أخصُّ من مطلق النسبة التي هي متحقِّقة في المقولات السبعة النسبية، لأنها تكفي فيها نسبة من جانب واحد، كما إذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكِّن[2]، فإنه

(١) وهذا المثال الذي أشار إليه المصنف بقوله (إخا) بكسر الهمزة مع القصر للوزن، وأصله ممدود، أي إخاء، من آخيتُ بين الشيئين بهمزة ممدودة، وقد تقلب واوا على البدل، فتقول: واخيت، كما قيل في آسية واسيت، حكاه ابن السِّكِّيت، وهي لغة اليمن، وليس عامية.

(٢) وذلك لافتراق النسبة عن الإضافة، وحاصله أن الأين حصول الجسم في المكان، فهناك هيئة حاصلة من ذلك الحصول معقولة بالقياس إلى ذات المتمكن، وذات المكان، فإذا لاحظنا في كل منهما وصفَ التمكنية والمكانية حصلت الإضافة، فتكون الإضافة أخصَّ من مطلق نسبة، فليس كل نسبة إضافة، وكل إضافة نسبة.

يحصل له هيئةٌ هي الأين، فإنْ نسبناه إلى المتمكّن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل منها مضافاً، لأنَّ لفظ المكان قد تضمن نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى: هي كون الشيء ذا مكان، أي لا متمكناً فيه، فالمكانية والمتمكنية من مقولة الإضافة، وحصولُ الشيء في المكان نسبة تعقَلُ بين ذاتَيَ الشيء والمكان، لا نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى، فليس من هذه المقولة. وبهذا يمكنك الفرق بين النسبة والمضاف، فاعقله وتحققه.

قال العلامة العطار: وحاصل ذلك أنَّ الجسم إذا حصل في المكان تحقق هناك أمران، حصول ذاته في المكان، وذات المكان، فذلك الحصول نسبةٌ بينهما، فإذا لوحظ الجسم بوصف كونه متمكناً، والمكان بوصف كونه متمَكَّناً فيه: فيه تحقق نسبتان متكرِّرتان معقولةٌ إحداهما بالقياس إلى الأخرى، وبالعكس. فالأمر الأول مجرد نسبة، والثاني إضافة. وقسْ على ذلك حصول زيد في الزمان مثلاً. فظهر أنَّ المقولات كلها تعرض لها مقولة الإضافة.

قال في المواقف وشرحها: لفظ الإضافة كلفظ المضاف يشتمل على ثلاثة معانٍ، العارض وَحْدَه، وهو عين الإضافة، والمعروض وحده، والمجموع، والأول يسمى مضافاً حقيقياً، والثاني والثالث يسمى مضافاً مشهورياً.

قال في شرح المقاصد: وما وقع في المواقف من أنَّ نفس المعروض يسمى أيضاً مضافاً مشهورياً، فخلاف المشهور، نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى: أنه شيء له الإضافة [أي على النسبة التي تحصل الإضافة بسببها]، على ما هو قانون اللغة.

ضابط:

إذا كان اسم أحد المتضايفين يدلُّ بالتضمن على ما لَهُ من الإضافة إلى شيء آخر، فذلك الشيء الآخر: إن أُخذ بحسب الذات، فلا تحصل مقولة الإضافة، وإن أخذ من حيث إنه مضاف إلى الشيء الأول، حصلت الإضافة، أي إن تُصُوِّر بذاته، لا بما يعرض له من ذات الإضافة.

مثاله: تصوّر ذات المكان مثلاً بأنه السطح، ولم يتصور بوصف كون الغير حالاً فيه،

وكذا إذا تصور ذات المتمكن بحسب ذاته، كزيد مثلاً، لا بوصف كونه متمكناً وحالاً، فالمكان يدلُّ بالتضمن على الإضافة للمتمكن، فإن اعتبر إضافته إلى ذات المتمكن كان من مقولة الأين، وإذا اعتبر إضافته إلى المتمكن من حيث إنه ذو المكان، كان من مقولة الإضافة، كما مَرَّ، وهذا ضابط حسنٌ، فاحفظه.

النسب المتضايفة إما متوافقة أو متخالفة

النسبة التي هي المضاف الحقيقي قد تكون:

- متخالفة في الجانبين كالأبوة والبنوة، وكالكليات الخمس؛ فإنَّ الجنس مثلاً نسبةٌ لا تعقل إلا بالأخرى وهي النوع، لأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة، وتلك الكثيرون هي الأنواع، وحقيقة النوع هو المندرج تحت الجنس، وكذا يقال في الفصل بالنسبة إلى النوع، فإنَّ الفصل هو الذاتي المميز للماهية من غيرها، وتلك الماهية هي النوع، والنوع عبارة عن مجموع الجنس والفصل، قال في شرح التجريد: والجنس والفصل إضافيان، لأنَّ كلاً منهما لا بدَّ وأن يعتبر بالقياس إلى شيء، فإنَّ الجنس إنما يكون بالقياس إلى أنواعه، وكذا الفصل...الخ، والخاصّة لا تعقل إلا بتعقل ذي الخاصة، أعني النوع، وكذا يقال في العرض العامِّ مع معروضه، وهي الأنواع، وهو أيضاً خاصة بالنسبة للجنس، فإنَّ خاصة الجنس عرضٌ عامٌّ للنوع[1].

---

(١) فائدة:

الفصل له نسب ثلاث: نسبة إلى النوع، ونسبة إلى حصة النوع من الجنس، ونسبة إلى الجنس.

- أما نسبته إلى النوع، فبأنه مقوِّم له، كتقويم الناطق للإنسان، وكل مقوِّم للعالي مقوم للسافل، إذ العالي مقوِّم له ولا ينعكس كلياً، وإلا لم يبق بين العالي والسافل فرق لتساويهما في تمام الذاتيات حينئذ، لكن بعض مقوم السافل مقوم للعالي.

- وأما نسبته إلى الجنس، فبأنه مقسم له كتقسيم الناطقِ الحيوانَ إلى الإنسان، وكل مقسم للسافل فهو مقسم للعالي، لأنَّ معنى تقسيم السافل تحصيله في النوع، والعالي جزء منه، فيلزم حصوله فيه، ولا ينعكس كلياً، وإلا يتحقق السافل حيث تحقق العالي، فلا يبقى السافل سافلاً، ولا العالي عالياً،

- وقد تكون متوافقة فيهما، نحو الإخاء من آخيت مؤاخاة، والجوار.

والمتخالف:

- إمّا بحدود، كالضعف والنصف، فإنَّ حقيقته شيء واحد يكون بالقياس إلى شيء آخر لا إلى أمور كثيرة، وكذا النصفية.

- أو لا بحدود، كالأقل والأكثر، فإنَّ أقلية شيء واحد قد تكون بالقياس إلى أشياء متعددة، وكذا الأكثرية.

بل قد يقسم السافل ما يقسم العالي.

- وأما نسبته إلى الحصة، فنقل الإمام عن الشيخ أنه علة فاعلية لوجودها، مثلاً من الحيوان في الإنسان حصة، وكذا في الفرس، وغيره، والموجود للحيوانية التي في الإنسان هو الناطقية، وللحيوانية التي في الفرس هو الصاهلية، وتقرير الدليل عليه: أن أحدهما إن لم يكن علة للآخر، فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة، كالحجر الموضوع بجنب الإنسان، وإن كان علة وليست هي الجنس وإلا لاستلزم الفصل، فتعين أن يكون الفصل علة، وهو المطلوب. [ذكره في **شرح المطالع**].

الإضافة تعرض لجميع المقولات

تعرض الإضافة لجميع المقولات، ولا ضير في ذلك لأنها عند المتكلمين المانعين من قيام العرض بالعرض أمور اعتبارية. وأما الحكماء القائلون بأنها أعراض يجوزون قيام العرض بالعرض:

١- فالجوهر، كالأب، فإنه معروض للنسبة التي هي الإضافة، والمعنى أنَّ النسبة المتكررة معروضها كل من ذات الأب وذات الابن، وهما جوهران.

٢- والكمّ المتصل، كالعِظَم، فإنه إضافة عارضة للمقدار، والمقدار كمّ متصل، والعِظَمُ لا يعقل إلا بالقياس إلى الحجم الأصغر (اللطيف)، وكل من العِظَم والصّغَرِ من عوارض الكمّ المتصل. وتعرض أيضاً للكمّ المنفصل: كالقليل والكثير في العدد، فإنَّ القِلَّة إنما تعقل بالقياس إليها أيضاً، وكل منهما من عوارض العدد، ولذلك شاع أنَّ نحو القلة والكثرة والصغر والكبر والقرب والبعد من الأمور النسبية.

٣- والكيف، كالأحَرِّيَّة، فإنَّ الحرارة كيفية والأحرية عارضة لها.

٤- والمضاف، كالأقرب، فالقرب إضافة، والأقربية عارضة لها، فالقرب لا يعقل إلا بالقياس إلى ما هو بعيد، وكونه أقرب إنما يعقل بالقياس إلى ما هو أقلُّ قرباً، فقد عرضت الإضافة للإضافة، قال العطار: «وفي مقولات البليدي عند هذا المثال: (ولا يقال كيف يعرض الشيء لنفسه)، أي ولا يستبعد ذلك، وجه الاستبعاد أنَّ عروض شيء لشيء يقتضي المغايرة بينهما، والشيء لا يغاير نفسه، ووجه عدم الاستبعاد مغايرة الاعتبار، فإنَّ بعض المفهومات قد يعرض لنفسه، كالمفهوم، والكليّ، هكذا في الحواشي الكبرى، ثمَّ ظهر

لي بعد كتبه هنا أنَّ المعروض غير العارض، إنْ كان كل منهما إضافة، لأنَّ المعروض النسبة التي اعتبرت بين ذات القريب والبعيد، والعارض هو الأقربية: أي كون هذا أقرب من ذلك مثلاً، وكذا يقال في الأبعدية، فالنسبة المعروضة متخالفة من الجانبين، والعارضة متوافقة، وعلى هذا تكون المغايرة حقيقية، فتدبر».

٥- والأين، كالأعلى.

٦-والمتى، كالأقدم والأحدث، وذلك على المعنى اللغوي للقديم والحادث، فيراد بالقديم ما تطاول زمنه، والحادث بخلافه، ولا شكَّ أنَّ كلاً منهما معنى إضافي، فالأقدم أي الأشد قدماً مضايف للقديم، والأحدث أي الأشد والأكثر حدوثاً مضايف للحادث، فالأقدم والأحدث عارضانِ له[1].

---

(١) ولا يراد هنا التمثيل على الأقدم والأحدث بالزمان على مذهب الفلاسفة، كما فعل الشُّجاعي، فإنه قال: «كالأقدم والأحدث، فإنه يقال: زمان حادث أو قديم على مذهب الحكماء، والأقدم والأحدث عارضان له»، وبيان ذلك يقتضي تقديم مفهوم الحدوث والقدم، قال في شرح الهداية القديم: «يطلق على الوجود الذي لا يكون وجوده من الغير وهو القديم بالذات، وينحصر في المبدأ الأول جل ذكره، لأنَّ ما سواه من الموجودات يوجد منه، وعلى الموجود الذي ليس وجوده مسبوقاً بالعدم، وهو القديم بالزمان، والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات، وهو الذي يكون وجوده من غيره، كما أن القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان، وهو الذي سبق عدمه على وجوده، سبقاً زمانياً، بأن كان معدوماً في الزمان الماضي ثم صار موجوداً فيما بعده من الزمان، وكل قديم بالذات فهو قديم بالزمان، لأنَّ الموجود لا من غيره موجود بالذات، ممتنع العدم، فوجوده لا يكون مسبوقاً بالعدم، وليس كل قديم بالزمان قديماً بالذات، لأن المعلول الأول ما بعده من المعلولات اللازمة له لامتناع تخلفها عند المبدأ الأول قديمة بالزمان، وليست قديمة بالذات، لمعلوليتها، فالقديم بالذات أخص من القديم بالزمان، فيكون الحادث بالذات أعمّ من الحادث بالزمان، لأن مقابل الأخص أعم من مقابل الأعم».

وإذا تمهد هذا، فنقول: الزمان على أقوال الحكماء قديم إما بالشخص على أنه جوهر أو الفلك، أو بالنوع على أنه مقدار حركته أو حركته، على أنه لا يصح وصفه بالحدوث الزماني عندهم لما نصوا عليه من أن الحدوث الزماني يستدعي سبق مادة ومدة، فيلزم على هذا أن يكون للزمان زمان وهو

٧- والملك، كالأكسى من الاكتساء، أي الأشد كسوة، بمعنى تعدد الثياب أو كونها سابغة مثلاً، فالأكسى إنما يعقل بالقياس إلى الغير، وكذا يقال في الأعرى.

٨- والوضع، كالأشدِّ انتصاباً، فالانتصاب وضع، والأشدّية عارضةٌ له.

٩- وأنْ يفعل: كالأقطع؛ فالقطع فعل، والأقطعية عارضة له.

١٠- وأن ينفعل، كالأشد تقطّعاً، فالتقطّع انفعال، والأشَدِّيَّة عارضة.

غير معقول، نعم يقولون بحدوثه حدوثاً ذاتياً، كما يستفاد مما تقدم أن الحدوث الذاتي بالمعنى السابق لا يعقل فيه تقدم وتأخر، فثَمَّ لا يصح تخريج الكلام على مصطلحهم.
وأما على مصطلح المتكلمين، فلا يوصف بقدم ولا حدوث، لأنه أمر وهمي.

من خواصّ الإضافة

الخاصية الأولى: خاصية التكافؤ في الوجود والعدم

من خواص الإضافة التكافؤ، أي: التماثل في لزوم الوجود، وذلك يكون في حالة الوجود إما بالقوة وبالفعل، وفي حالة العدم:

١- **التكافؤ في لزوم الوجود**: بالقوة والفعل في الخارج والذهن، بمعنى أنَّ كل واحدة منهما ملازمة للأخرى في الوجود، فإذا وجدت إحداهما وجدت الأخرى، يعني إذا كان أحد المتضايفين موجوداً بالفعل، فلا بد وأن يكون الآخر موجوداً بالفعل، وإنْ كان أحدهما موجوداً بالقوة، فلا بد وأنْ يكون الآخر موجوداً بالقوّة.

٢- **التكافؤ في لزوم العدم**: فإذا عدمت إحداهما عدمت الأخرى.

مثال كون المتضايفين موجودين بالفعل: كون الشخصين بالفعل أحدهما أب والآخر ابن.

ومثالها بالقوة: كون الشخصين بحيث يكون من شأن أحدهما التقدم ومن شأن الآخر التأخر بحسب المكان، وذلك كتقدم الإمام على المأموم، فإنه بحسب المكان، فإذا وجدا معا في الخارج ولم يقع تقدم بل تساويا، فإنهما لا يخرجان عن التضايف بحسب الشأن، لأنه إذا لوحظ أحدهما بوصف كونه إماماً والآخر مأموماً حصل التضايف بالتقدم والتأخر، فالإضافة عارضة لهما بسبب هذين الوصفين، ولو لم يحصلا بالفعل. لكن الشأن حصولهما، أما إذا لوحظت ذات أحدهما مجردة عن هذا الوصف، فلا تضايف.

وأُورِدَ على جعل المتقدم والمتأخر متضايفين: أنهما في المتقدم والمتأخر بحسب الزمان مع أنهما متضايفان، لا يوجدان معاً، فإنَّ المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي كان به متقدماً مع المتأخر الزماني، وكذا المتأخر، لا وجود له مع وجود المتقدم.

وأجيبَ: لا وجود للحقيقيّ منهما إلا في الذهن، فإنَّ التقدم والتأخر اعتباريان، يعتبرهما العقل إذا قاس ذات المتقدم إلى ذات المتأخر، فيكون المجموع المركّب منهما ومن معروضهما أيضاً اعتبارياً، ولا وجود للمتضايفين هنا في الخارج، بل في الذهن، وهما معاً فيه، فالتكافؤ بين الحقيقيين، وكذا بين المشهورين المعتبرين باقٍ بحاله. فالتضايف إنما هو بين مفهوميهما، وهما معاً في الذهن، وإنما الافتراق بين الذاتين.

وذاتا المتضايفين قد يوجد كل منهما بدون الآخر، كالأب والابن، وقد يوجد أحدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالِـم والعلم، فإنه لا يوجد العلم بدون عالم؛ لأنَّ الصفة لا توجد بدون موصوفها، وأمّا ذات العالِم فقد توجد مجردة عن العلم. فإذا لوحظ العالم بوصف كونه عالماً، حصل التضايف لوجود الصفة وموصوفها معاً في الذهن، وإذا لوحظت الذات وحدها وُجِدَ العالِم بدونها، وأما وجود صفة العلم ذهناً وخارجاً بدون عالمٍ، فلا، لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف.

وأيضاً، فقد يمتنع كل منهما بدون الآخر، كالعلة مع معلولها الخاصّ، أي المعلول الشخصيّ، فإنه يمتنع وجود أحدهما بدون الآخر، وأما المعلول النوعيّ فإنه قد يُوجد بدون علّته كالحرارة، فإنها قد توجد بدون النار لوجود الشمس أو الحركة العنيفة مثلاً[1].

---

(١) فائدة في بعض أحكام العلل:

المعلول الواحد المشخص لا يكون معلولاً لعلتين يستقلّ كل منهما بإيجابه، فمتى وجدت علة وجد هو، ومتى عدمت عدم، والمخالف في هذا الحكم بعض المعتزلة، وأما الواحد من جميع الجهات فلا يلزم أن يكون معلوله واحداً خلافاً للفلاسفة، وأما الواحد بالنوع، فإنه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه، بمعنى أنْ تقع بعض أفراده بهذه، وبعضها بتلك، فيكون المحتاج إلى كل منهما أمراً مغايراً للمحتاج إلى الأخرى، وحينئذٍ لا يلزم احتياج شيء إلى شيء واستغناؤه عنه بعينه، ولا يلزم من

أقسام التقدم

لما كان بين المتقدم والمتأخر تضايف، فمن المفيد ذكر أقسام التقدم، وهي خمسة، والتقدم والتأخر بديهيا التصور يعرفهما كل أحد بلا فكر ورويّة، والحصر في الخمسة استقرائي:

١- تقدُّمٌ بالزمان، على معنى أنَّ المتقدم حصل في زمان لم يوجد المتأخر فيه، كتقدم ذات الأب على ذات الابن.

٢- تقدم بالذات والطبع، على معنى أنَّ المتقدم يوجد بدون المتأخر دون العكس، كتقدم الجزء على الكل. والتقدم بالعلية والتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد، فيسمى التقدم بالذات، وهو تقدم المحتاج إليه على المحتاج، وربما يقال للمعنى المشترك تقدّما بالطبع، ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات، كما استعملها ابن سينا في قاطيغورياس الشفاء.

٣- تقدم بالعلة، كتقدم الشمس على ضوئها، وكتقدم حركة اليد على حركة القلم، لا بالعكس، وهكذا كلُّ علة مع معلولها.

ويشترك التقدم بالعلية والتقدم بالطبع في معنى واحد يسمى بالتقدم بالذات، وهو

احتياج النوع إلى كل من العلتين عدم استقلالها بالعلية للفرد، كنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس، وبعضها بالحركة.

بحث شريف: ما قيل إنه ينعدم المعلول بانعدام العلة باطل، فإنا نشاهد الابن باقياً بعد الأب، والبناء بعد البنَّاء، وسخونة الماء بعد النار، وأجيب: بأنَّ ما ذكر علل معِدَّة، وقولهم المذكور في العلل المؤثرة، فالأب بالنسبة للابن ليس إلا مُعِداً لقبول الصورة، وإنما تأثيره في حركات وأفعال تفضي إلى ذلك، وقد تنعدم بانعدام قصده ومباشرته، وعلى هذا قياس سائر الأمثلة، فإن البَنَّاء إنما يؤثر في حركات تفضي إلى ضمِّ أجزاء البناء بعضها إلى البعض، ووجوده إنما هو أثر التماسك المعلول لييس العنصر، وهذا على رأي الفلاسفة، وأما على رأي أهل السنة والجماعة بل سائر المتكلمين القائلين باستناد الكلي إلى الواحد المختار، بطريق الاختيار وتعلق الإرادة، فالأمر هين ولا إشكال.

تقدم المحتاج إليه على المحتاج، فإنَّ المتأخر في كل منهما يحتاج للمتقدم، إلا أنه في التقدم بالعلية يكون المتقدم علة في المتأخر، بخلاف التقدم بالطبع، وعلى كلٍّ فهو تقدم ذاتي.

٤- تقدم بالمكان، كتقدم الإمام على المأموم إذا جعل المبدأ المحراب، لأنه حينئذٍ يكون الإمام أقرب إليه من المأموم، فيكون سابقاً ومتقدماً عليه، فإنَّ المتقدم بالمكان ما كان أقرب من غيره إلى مبدأ محدود لهما، وتقدُّمه هو تلك الأقربية. والتقدم بالمكان ما كان أقرب من غيره إلى مبدأ محدود لهما، وتقدمه هو تلك الأقربية، وهو إما طبيعي إن لم يكن المبدأ المحدود بحسب الوضع والجعل، بل بحسب الطبع، كتقدم الجنس على النوع، وإما وضعيٌّ إن كان المبدأ بحسب الوضع والجعل، كترتيب الصفوف في المسجد بالنسبة إلى المحراب، أي كتقدم الصف الأول على الثاني، والثاني على الثالث، وهكذا إلى آخرها، بالنسبة إلى المبدأ المحدود الذي هو المحراب.

٥- تقدم بالشرف كتقدم العالِم على الجاهل، فإنَّ زيادة العقل والشرف سبب للتقدم في المجالس غالباً، ولا يلزم منه أن يكون معنى السبق بالشرف راجعاً إلى السبق بالرتبة الحسّية، لأنه قد يتمُّ التقديم في غير المجالس باعتبارات أخرى، كالمدح والإكرام ونحو ذلك.

وبمعرفة أقسام التقدم، تعرف أقسام التأخر، لأنه مضافٌ له، فإذا عرض سبق معنى من تلك المعاني لشيء بالقياس إلى آخر، عرض للآخر تأخر هو مضاف لذلك السبق بلا اشتباه، فلذلك تراهم يتعرضون لأقسام التقدم مقتصرين عليها.

اعتراض على الحصر في الأقسام الخمسة

اعترض على الحصر بأنَّ تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض خارج عن الخمسة، إذ هذا التقدم ليس زمانياً، وإلا لكان للزمان زمان، ولا ما سواه من الأقسام، وهو ظاهر.

وأجيب: عنه بأنه زماني، إذ المعنيُّ بالتقدم الزمانيّ كون المتقدم قبل المتأخر قبلية يقتضي عدم اجتماعهما، والجزء المتقدم من الزمان كذلك بالنسبة إلى المتأخر منه، فيكون تقدمه زمانياً، لا كونه في الزمان المتقدم كي يلزم ما ذكرتم.

وقيل: هذا تقدم طبيعيٌّ، وليس ببعيد عن الصواب؛ فإنَّ الجزء السابق من الزمان لكونه مُعِدّاً للجزء اللاحق منه متقدم عليه طبعاً.

أقسام المعيَّـة

وأمّا أقسام المعية، فقليل مَنْ تعرض لذكرها، وذكرها صاحب الشرح الجديد للتجريد، فقال: وأمّا أقسام المعية فلا خفاء في (١) **المعية بالرتبة**، سواءً كانت (أ)عقلية كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص، أو (ب) حِسِّيَّة كأمرين متجاورين، ولا في (٢) **المعية بالشرف** وهو ظاهر. ولا في (٣) **المعية بالطبع**: (أ)العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد، كجزأين لشيء واحد؛ فإنهما في العلية معاً لذلك الشيء، أو (ب)**العارضة لمعلولي علة** واحدة ناقصة كأمرين اشترطا بشرط واحد، فإنهما معاً أيضاً في المعلولية لتلك العلة الناقصة، ولا في (٤) **المعية بالعلة** (أ)**العارضة** لعلتين مستقلتين بمعلول واحد بالنوع، لا بالشخص، لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص، أو (ب) **العارضة لمعلولي علة** واحدة مستقلة على رأي المتكلمين، وإن اختلفت الجهتان على رأي الحكماء، ولا في (٥) **المعية الزمانية** على رأي المتكلمين، وأمّا المعية الزمانية على رأي الحكماء والمعية الذاتية على رأي المتكلمين، ففيهما نظر وتأمل؛ لأنَّ المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذي نسب إليه التقدم والتأخر. اهـ.

مسألة: مقولية التقدُّم على تلك الأقسام بالاشتراك اللفظي أو المعنوي

اختلف في مقولية التقدم على تلك الأقسام، على أي وجه هي:

١- فقيل: بالاشتراك اللفظي.

٢- وقيل: بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك، وهو ما اختاره صاحب التجريد نصير الدين الطوسي، ووجَّهَهُ صاحب الشرح الجديد بما ينبغي الوقوف عليه.

الخاصية الثانية: خاصية الانعكاس

من خواص الإضافة وجوب انعكاس كل واحد من المتضايفين إلى آخر، أي يحكم بإضافة كل واحد من المتضايفين إلى صاحبه من حيث هو مضاف إليه، لا مِنْ حيث ذاته، فكما تقول الأب أبو الابن، تقول الابن ابن الأب. وإذا لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس، كما لو أُضيف الأب إلى الابن من حيث هو إنسان، فلو قلتَ: الأبُ أبُ إنسانٍ، لانتفى العكس، ولم يكن الإنسان مضافا إلى الأب، فلا يقال: إنسانُ أبٍ.

ويفهم من هذا أنَّ هذه الخاصة إنما هي للمضاف المشهوري، وهو المعروض للمضاف الحقيقي كما تقدم، ولا يتصور الانعكاس في المضاف الحقيقيّ، فلا يقال أبوة البنوة. ولذلك قال في شرح المواقف: «هذه الخاصية إنما هي للمضاف المشهوري، أعني المعروض من حيث إنه معروض لعارضه، كالأب والابن والعالم والمعلوم، والعاشق والمعشوق، حتى إذا نسب أحد المشهورين إلى صاحبه، وجب انعكاس هذه النسبة، وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس، إذ لا معنى لقولك أبوة البنوة».

قال في شرح المقاصد: «وطريق معرفة الانعكاس أن تنظر في أوصاف الطرفين، فما كان إذا وضعته ورفعت غيره بقيت الإضافة، وإذا رفعته ووضعت غيره، لم تبق الإضافة، فهو الذي إليه الإضافة».

وحاصله: أنا نجمع أوصافَ كل من الطرفين، وننظر فيها، فأيّ وصف وجدناه بحيث إذا اعتبرناه مع موصوفه، ورفعنا ما عداه من الصفات، فلم نعتبرها، بقيت الإضافة بينهما، وإذا رفعناه، ووضعنا غيره مكانه، لم تبق تلك الإضافة، فذلك الوصف هو الإضافة الحقيقية.

مثلاً: إذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفي سائر الصفات، كان الأب مضافاً إليه، وإذا رفعت البنوة مع اعتبار البواقي لم تتحقق الإضافة.

فإذا عبرنا عن كل واحد من الطرفين بما يدلُّ عليه مأخوذاً مع الإضافة الحقيقية، سواء كان لفظاً مفرداً كالأب، أو مركباً كذي الجناح، ونسبنا أحدهما إلى الآخر، انعكست تلك النسبة قطعاً.

وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس، سيما إذا لم يكن للمضاف من الجانب الآخر اسم، كالجناح، فإنه اسم لأحد المتضايفين مأخوذاً مع إضافته، وليس للمضاف الآخر أعني اسم الطير كذلك، فيقال: الجناح جناح الطير، ولا يقال الطير طير الجناح، وإن شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا، فاعتبر المضاف من الطرف الآخر بلفظ دالٍّ على النسبة، كذي الجناح، فإنه يجب الانعكاس حينئذ.

الخاصية الثالثة: التكافؤ في أطراف الإضافة في الإطلاق والتحصيل

يتكافأ طرفا الإضافة، يعني إذا كانت مطلقة، أي غير مقيدة، أو محصلة أي مقيدة في طرف[1]، كانت في الطرف الآخر كذلك. أي إذا كانت مطلقة في طرف، كانت في الطرف الآخر مطلقة، وإذا كانت محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك.

مثلاً: النصف بإزاء الضعف العددي المطلق بإزاء النصف العددي مطلقاً، وبالعكس. فإذا حصلت النصفية في جانب، حصلت الضعفية في الجانب الآخر، وبالعكس، والضعف المخصوص كأربعة إزاء نصفه كاثنين، وكالعشرة فهي نصف العشرين، والعشرون ضعف العشرة.

والمراد بالضعف المطلق أي الذي لم يقيَّد بعدد مخصوص، فإذا لاحظ العقل نصفاً لشيء كان ذلك مضاعفاً، بمعنى أنَّ ذلك الشيء ضعف له.

وإن حصلنا موضوع الإضافة فقط لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له، فتحصيل الرأس حتى تصير: [هذا الرأس]، لا يوجب تعين من له الرأس، يعني إنِّ الرأسية مضافة عارضة بعضو مخصوص بالقياس إلى ذي الرأس، فإذا حصلنا ذلك العضو، من حيث إنه

---

(١) وقد فسَّر السجاعي الإطلاق بعدم التعيين، والتحصيل بالتعيين، واعترض عليه العطار، وقرر ما أوردناه.

جوهر معين، حتى صار [هذا الرأس] لم يلزم تحصل الشخص الذي هو ذو الرأس، نعم إذا حصلنا الرأسية التي هي الإضافة الحقيقية حتى تصير [هذه الرأس] وجب أن تحصل الإضافة في الطرف الآخر، فتكون الرأس وذو الرأس متعينين.

ضبط الأنواع التي تحصل فيها الإضافات

قال ابن سينا: «تكاد تكون الإضافات منحصرة في أقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال، ومصدرِهما من القوة، والتي بالمحاكاة.

فأما التي بالزيادة، فإما من الكمِّ وهو ظاهر، وإما من القوَّة، كالغالب والقاهر والمانع.

وأما التي بالفعل والانفعال، فكالأب والابن، والقاطع والمنقطع[١].

وأما التي بالمحاكاة: فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس، فإنَّ العلم يحاكي هيئة المعلوم[٢]، والحسَّ يحاكي[٣] هيئة المحسوس»[٤].

قال العطار: «ولا بدَّ من شرح قوله: (ومصدرهما من القوة)، فإني لم أرَ من شرحه ممن تعرض لنقل كلامه. فقوله: (ومصدرها...الخ)، أي: وما يصدر عنهما، أيْ: الكمّ

---

(١) وهما مثالان للتي بالفعل والانفعال، ثم التمثيل بالقاطع والمنقطع، ظاهر، والأم بالأب والابن فربما خفي، ولا خفاء لأنه مبني على أصلهم من القول بالتعليل، فالأب علة في وجود الابن عندهم، فيكون الفعل قائما به، والانفعال قائما بالابن، كنظيرهما من القاطع والمنقطع.

(٢) المحاكاة أي مماثلة ومشابهة. وقوله فالعلم يحاكي هيئة المعلوم مبني على أن الحاصل عند النفس هو مثل الأشياء وصورها، لا هي، وفيه كلام ستسمعه.

(٣) والحسُّ يحاكي هيئة المحسوس، أي الصورة الحاصلة من الشيء المحسوس في الحس المشترك مشابهة له، ومحاكية، فالمراد بالحس ما حصل بواسطة الإحساس من حصول صورة المحسوس في الحس المشترك، فإن ما أدركته الحواس أدته إليه، وليس المراد بالحس الإدراك، أعني الإحساس بالشيء. فتأمل.

(٤) كذا قال ابن سينا، بحسب نقل السيد عنه في شرح المواقف عن المباحث المشرقية، وكذا نقلها السعد في شرح المقاصد.

والفعل، فضمير التثنية يعود إليهما، ومصدرهما يقرأ بالجرِّ عطفاً على قوله: (والتي بالفعل)، وقوله: (من القوة)، بيانٌ لذلك المصدر، أي ما يصدر عنهما هو القوة، فإنَّ القوة التي في الغالب والقاهر والمانع مرجعها للكمّ والفعل، فقد تكون القوة بسبب الكثرة كما في العدد الكثير، فإنه غالب للقليل عادة، وقد يكون الغالب واحداً، وعلى كلٍّ فللكمّ تحقق فيه، وكذا للفعل، لأنَّ كلاً من الغلبة والقهر والمانعية فيه فعل قوي، فثبت أنَّ القوة منشؤها الكمّ والفعل، وقوله: (فإما من الكمِّ)، أي فإما أن يكون تلك الزيادة بعضاً من الكمِّ، وذلك كالقليل والكثير، فإنه يرجع للعدد الذي هو كمٌّ، وظهر أنَّ (من) للبيان المشوب بتبعيض، وقوله: (وإمّا من القوة)، أي: وإما أن تكون تلك الزيادة من القوة الناشئة عن العدد الذي هو كمٌّ، والفعل، كالغالب فإنه يستدعي مغلوباً، فبينهما تضايف، وكذا يقال فيما بعده، والغالب صادق بالكثير والواحد، وعلى كلٍّ فللكمِّ والفعل مدخلية فيه، وكذا يقال فيما بعده».

فائدة تتعلق بالعلم وحقيقته

قال القاضي أبو الفتح مير في حاشيته على شرح الدواني للتهذيب: «ذهب جمهور المتكلّمين المنكرين للوجود الذهني[1] إلى أنَّ العلم إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم، وهي المسماة بالتعلّق، وبعضهم إلى أنه صفة حقيقية ذات تعلق. وأما القائلون بالوجود الذهني من الحكماء وغيرهم، فاختلفوا اختلافاً ناشئاً من أنَّ العلم ليس حاصلاً قبل حصول الصورة في الذهن بداهةً واتفاقاً، وحاصل عنده بداهةً واتفاقاً، وحاصل معه أمور ثلاثة:

١- الصورة الحاصلة.

٢- و قبول الذهن لها من المبدأ الفياض.

٣- وإضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم.

---

(١) بعض المتكلمين قالوا بالوجود الذهنيّ.

فذهب بعضهم إلى أنَّ العلم هو الأول فيكون من مقولة الكيف، وبعضهم إلى أنه الثاني فيكون من مقولة الانفعال، وبعضهم إلى أنه الثالث فيكون من مقولة الإضافة. وأما أنه نفس حصول الصورة في الذهن، فلم يَقل به أحد منهم على مَنْ تتبع كلامهم. والأصحُّ من هذه المذاهب الأول».

واختار المحققون أنَّ العلم من مقولة الكيف، وهي الصورة.قال السيد الشريف في حاشية شرح المطالع مقرّراً لهذا الاختيار: «إنَّ الصورة توصف بالمطابقة كالعلم، والانفعالُ والإضافةُ لا يوصفان بها».

قال العطار ويمكن أن تقرر الدليل هكذا: العلم بمعنى الصورة يوصف بالمطابقة وعدمها، ولا شيء من الإضافة والانفعال بموصوف بها، فلا شيء من العلم إضافة وانفعال.

«والقول بأن الصورة العقلية من مقولة الكيف، إنما يصحّ إذا كانت مغايرة لذي الصورة بالذات قائمة بالعقل، كما هو مذهب القائلين بالشبح والمثال، الحاكمين بأنَّ الحاصل في العقل أشباح الأشياء لا نفسها، وأما إذا كانت متحدةً بالذات معه، مغايرةً له بالاعتبار على ما يدلُّ عليه أدلة الوجود الذهني، وهو المختار عند المحققين القائلين بأنَّ الحاصل في العقل نفس الأشياء لا أشباحها، فلا يصح ذلك»، وفي هذاالتوجيه نظر.

والتحقيق أنَّ المعنى الحقيقي للفظ العلم هو الإدراك، ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم، وله تابع في الحصول، يكون ذلك التابع وسيلة في البقاء وهو الملكة، وقد أطلق العلم على كل منها إما حقيقة عرفية يصطلح عليها أهل العرف العام من العلماء، أو اصطلاحية يصطلح عليها طائفة مخصوصة من العلماء، أو مجاز مشهور، فإذا ذكر بلا تعرض للمتعلق، جاز إرادة كل من الثلاثة بحسب المقام، وأمّا إذا قرن بذكر المتعلق تعيّن الأول.

وقال السيد في حواشي الشمسية: إنما يصح جعل الإدراك انفعالاً، إذا فسرناه بانتقاش النفس بالصورة الحاصلة من الشيء، أما إنْ فسرناه بالصورة الحاصلة في النفس فيكون من مقولة الكيف، فلا يكون انفعالاً أيضاً كما لا يكون فعلاً.

وهذا يفيد أنَّ جعل العلم بمعنى الإدراك من مقولة الكيف، مبنيٌّ على تفسير الإدراك بحصول الصورة أي الصورة الحاصلة، أما إذا فسر الإدراك بانتقاش الذهن بالصورة، فهو من مقولة الانفعال، فلا يكون من مقولة الكيف مطلقاً، بل على التفصيل المذكور.

ولم يذهب أحد من المحققين إلى أن العلم من مقولة الفعل، وقد وقع لبعض من لم يحقق عدُّه منها.

بيان المراد بالوجود الذهني

لا شبهة في أنَّ النار مثلاً لها وجود به يظهر عنه أحكامها، وتصدر عنه آثارها، من الإضاءة والإحراق وغيرهما، وهذا الوجود يسمى وجوداً عينياً وخارجياً وأصيلاً، وهذا مما لا نزاع فيه، إنما النزاع في أنَّ النار هل لها سوى هذا الوجود وجود، إذ لا يترتب عليها تلك الأحكام والآثار أو لا، وهذا الوجود الآخر يسمى وجوداً ذهنيا وظلياً وغير أصيل، وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي، والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية، ولهذا قال بعض الأفاضل: الأشياء في الخارج أعيان، وفي الذهن صور، فقد تحرر محل النزاع بصورة واضحة.

فائدة: تقسيمات العلم (حصولي وحضوري، وتصور وتصديق)

للعلم تقسيمات؛ منها ما هو مشهور في جميع الكتب المنطقية، وهو انقسامه إلى التصور والتصديق، ثمَّ تقسيم كل منهما للضروري والنَظري، ثمَّ تقسيم كل منهما إلى أقسام أخر بينت كلها في كتب المنطق.

وينقسم أيضاً إلى علم حضوري وعلم حصولي، وهو المنقسم إلى التصور والتصديق إلى آخر ما تقدم.

والفرق بين الحصولي والحضوري أنَّ العلم الحصولي هو حصول الأشياء في القوة المدركة، والعلم الحضوري هو حضورها بأنفسها عند العالم، كعلمنا بذواتنا، والأمور القائمة بها، إذ ليس فيه ارتسام وانطباع، بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم، وهو أقوى من العلم الحصولي، ضرورة أنَّ انكشاف الشيء على آخر لأجل حضوره بنفسه عنده، أقوى من انكشافه عليه لأجل حضور مثاله عنده.

وينقسم العلم أيضاً إلى فعلي وانفعالي، فالعلم الفعلي هو سبق صورة المعلوم للعالم، فتصير تلك الصورة الفعلية سبباً لوجود المعلوم في الأعيان كما يتعقل شكلاً ثم يفعله، وأما الانفعالي فهو أن تستفاد الصورة العقلية من الموجود في الأعيان، كما تستفاد صورة السماء من السماء.

مقولة الوضع

٦) وضعٌ عروضُ هيئةٍ بنسبةِ لجزئه وخارج فأثبتِ

الوضع لغةً

لفظ الوضع في اللغة يطلق على جعل شيء فوق شيء، ويستعمل بمعنى الإسقاط والتركيب، وبمعنى الترك وبمعنى الكذب. ويطلق في اصطلاح أهل العربية على: تعيين اللفظ بإزاء المعنى، فله استعمالات باصطلاحات.

الوضع في اصطلاح الفلاسفة

يطلق الوضع بالاشتراك في اصطلاح الحكماء على المعاني الآتية:

١- كون الشيء مشاراً إليه إشارة حسية، وهي في عرفهم امتدادٌ موهوم آخذ من المشار منه إلى المشار إليه. والنقطة بهذا المعنى ذات وضع، والفلاسفة يثبتون النقطة التي هي طرف الخطّ. والجوهر الفرد ذو وضع مع كونهم ينفونه، بخلاف الوحدة لأنها أمر اعتباري، ولا يشار إشارة حسية إلا إلى ما كان موجوداً.

٢- ويطلق على ما يعرض للكمِّ المتصل، وهو: كونه بحيث يمكن أن يفرض[1] له أجزاء متصلة على الثبات، ويشار إلى كل واحد منها، فيقال: أين هو من الأجزاء الأخرى، فيقال مثلاً: بأنه مسامت له من جهة يمينه أو يساره مثلاً، كما يعلم بالتخيل الصحيح. وهو جزء من الوضع الذي هو من المقولات، فإنَّ فيه نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض

(١) إنما كانت تلك الأجزاء فرضية لأنه متصل واحد لا مفصل فيه، إذ لا يقبل القسمة الانفكاكية، فلا أجزاء فيه بالفعل، بل بالفرض.

الذي هو أحد الجزأين المعتبرين في مفهوم الوضع، والجزء الثاني الذي هو النسبة للأمور الخارجية. وعليه؛ كل ما يكون في جهة معينة بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسية فيقال لهذا الشيء إنه ذو وضع، سواء كانت له أجزاء بالقوة أو بالفعل أو لم يكن له.

وأمّا الكمّ المنفصل وهو العدد، فأمرٌ وهمي، وليس بموجود في الخارج، بل الموجود المعدود، وعدُّه من مقولة الكمِّ التي هي عندهم من الموجودات الخارجية تسمّحٌ.

وخرج بهذا أيضاً الزمان، فإنه كمٌّ متصل على ما هو المختار عندهم، فإن أجزاءه ليست ثابتة بل متصرِّمة لا تجتمع في الوجود، وإلا لكان الموجود في زمن الطوفان موجوداً الآن.

تعريف الوضع

١- الوضع: هو هيئة عارضة للجسم.

قال بعضهم: والفرق بين الهيئة والعرَض اعتباري، فالعارض للشيء يقال له عرض باعتبار عروضه، وهيئة باعتبار حصوله.

٢- وعرفه بعضهم: **بأنه نسبة بعض أجزاء الشيء إلى بعض، وإلى الأمور الخارجية.**

فهذا القدر صريح في كونه نسبة، وتفسيره بالهيئة العارضة، لا يخرجه عن كونه من الأعراض النسبية أيضاً، لأنَّ تلك الهيئة مستلزمة للنسبة، والمراد بالأعراض النسبية ما أخذت النسبة في مفهومها.

ويمكن أن تؤخذ نسبة جزء من أجزاء الجسم إلى غيره من الأجزاء: بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها، ونسبتها أيضاً إلى الأمور الخارجية: كوقوع بعضها نحو السماء مثلاً وبعضها نحو الأرض.

فائدة اعتبار النسبة إلى الخارج

إنما اعتبرت النسبة الثانية؛ لئلا يلزم أن يكون القيام بعينه الانتكاس؛ لأنَّ القائم إذا قلب لم تتغير النسبة بين أجزائه، مع أنَّ وضعه قد تغير، فيكون وضع الانتكاس وضعَ القيام، كذا أفاده ابن سينا.

واعترضه بعض شارحي المواقف -قال العطار: لعلّه الأبهري- قائلاً: «إنْ أراد بتغير وضعه، تغير جنس الوضع فممنوع، وإنْ أراد نوعه فمسلّم، لكن لا يلزم من هذا اعتبار هذا القيد في ماهية أنواعه، ولهذا قال الإمام الرازي: [نحن نقول الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض كالمثلث والمربع والمستدير]، **ثم ذلك ينقسم** إلى ما لا يعتبر فيه إلا في ذلك، كما في الأشكال، وإلى ما يعتبر فيه نسبة الأجزاء إلى الخارج أيضاً: كالقيام والانتكاس؛ فإنهما إنما يعتبران وصفين، لأنَّ الرأس في الأول محاذٍ للمحيط، وفي الثاني بالعكس، وبهذا يظهر فساد قول مَنْ زعم أنَّ النسبة إلى الأمور الخارجية مشتركة بين جميع أنواع الوضع، وتميز بعضها عن بعض إنما هو بخصوصية إحدى النسبتين، فإنَّ الأشكال من حيث هي شكل لم يعتبر فيها نسبة الأجزاء إلى الخارج».

وعلّق العلامة العطار على هذا، فقال: قوله: «تغير جنس الوضع.. إلخ» لعل ذلك المعترض اعتبر الوضع ماهية مركبة من جنس وفصل، فجعل نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض جنساً، ونسبة تلك الأجزاء للأمور الخارجية فصلاً.

وقوله: «فممنوع»، وجهه أنَّ مقارنة حصة من الجنس لفصل من الفصول، لا يقتضي ذلك تغيير طبيعة تلك الحصة، إذ الجنس يقترن بفصول متعددة، كاقتران الحيوان بالناطق والصاهل وغيرهما، فتصير تلك الحصة مع انضمامها إلى الفصول المختلفة أنواعاً متباينة مع بقاء الجنسية بعينها.

وعُلم من هذا وجه قوله: «وإن أراد تغير نوعه...إلخ»، بل في الحقيقية ليست هناك أنواع تتغير، وإنما المراد أنه يحدث باعتبار انضمام القيد -الذي هو الفصل لماهية الجنس- نوع مغاير لطبيعة الجنس؛ ضرورة اختلاف ماهية المطلق والمقيد، فتأمله، فإنه دقيق.

قوله: «ثمَّ ذلك ينقسم... إلخ»، يعني أننا تارة نعتبره مجرّداً عن القيد فهذا قسم، وتارة نعتبره مصاحباً له فهذا قسم آخر، فيرجع إلى اعتبار الماهية لا بشرط شيء، وإلى اعتبارها بشرط شيء.

وفي كون هذا تقسيماً نظرٌ، إذ لا بُدَّ في التقسيم من تعدد القيود حتى تتحصل الأقسام، وأما اعتبارنا المقسم وحده تارة، واعتباره تارة أخرى مع القيد، وتسمية ذلك تقسيماً، فمحل توقف. فتأمل.

ثم لا يخفاك منافرة ما ذكر هنا لقوله سابقاً، وهو جزء من الوضع الذي هو من المقولات، وللفاضل عبد الحكيم في حواشي شرح السيد على المواقف تحقيق نفيس به يضمحل ما طوّل به المصنف الكلام، وأخفى به المرام وهو:

«إن الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين وليس مركباً منهما، إذ النسبة فيما بين الأجزاء وفيما بينها وبين الأمور الخارجية، ليس إلا القرب والبعد والمحاذاة والمجاورة والتماس، وليس نفس القيام والقعود نفس تلك النسب، ولا مركباً من النسبتين الحاصلتين من تينك النسبتين؛ إذ لا دليل على وجودهما في القيام مثلاً، فضلاً عن تركبه منهما، فهو هيئة وحدانية معلولة لهما، فتدبَّر، فإنه مما زلَّ فيه الأقدام». ولقد صدق هذا الإمام.

وبعد هذا كله، فمبحث الوضع لا يتحمل هذا التدقيق، إذ ليس من الأمور المهمة.

وقال السيد في شرحه على المواقف: «لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما أي القيام والاستلقاء في معنى الوضع الذي هو جنسهما[1]، فجاز أن يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية، لأنّا نقول الجنس والفصل يتَّحدانِ وجوداً وجعلاً[2]، فكيف يتصور أنَّ

---

(١) فأخذ هاتين النسبتين في مفهوم الوضع لا يقتضي أن يكون معنى الوضع مركباً منهما، بل يجوز أن يكون معنى الوضع هو النسبة الأولى، وتكون النسبة الثانية فصلاً.

(٢) وقد تقرر أنَّ الجنس والفصل جزآن مهيآن للماهية، لا خارجان عنها، وإلا لامتنع حملهما، لأنَّ الأجزاء الخارجية لا تحمل، وإنّ الموجود خارجاً هو الشخص فقط، والعقل ينتزع من الجنس

حصة من الجنس[١] قارنت فصلاً، ثم فارقته إلى فصل آخر، فالمفاد من ذلك عدم انفكاك أحدهما عن الآخر]، فالحق إذاً اعتبار النسبتين [معاً] في ماهية الوضع»، وهو المطلوب، وذلك لأنه لا يُتَصوَّرُ ما ذُكر.

قال عبد الحكيم في حواشي ذلك الشرح: «هذا إنما يرد أن لو قيل: إنَّ النسبة إلى الأمور الخارجية فصل، والنسبة بين الأجزاء جنس، بل نقول: إنَّ الجزء الذهني المأخوذ من النسبة إلى الأمور الخارجية، فصل للجزء الذهني المأخوذ من النسبة بين الأمور الداخلة، كالحيوان المأخوذ من البدن، والناطق المأخوذ من الصورة النوعية، فبعد مفارقته لا تبقى تلك الحصة من الجنس، بل تنعدم، وإنما تبقى النسبة بين الأجزاء التي هي مبدأ الحصة الأخرى من الوضع، وتقارنها النسبة إلى الأمور الخارجية التي هي مبدأ الفصل الآخر».

الوضع يجري فيه التضادُّ والشدَّة والضَّعف

ويجري في الوضع التضادُّ والشدة والضعف، فوضع الإنسان ورجلاه على الأرض ورأسه في الهواء، مضادٌّ لوضعه إذا كان بالعكس من ذلك، لأنهما أمرانِ وجوديان يتعاقبان على موضوع واحدٍ ولا يجتمعان فيه، وبينهما غاية الخلاف.

والشيء قد يكون أشد انتصاباً وانحناءً من غيره.

والفصل، وحينئذ إذا تعقلت الماهية النوعية، كان ذلك بتعقل الجنس والفصل معاً، لأنهما ماهية النوع، وهذا هو معنى اتحاد الجنس والفصل وجوداً، أي إنهما يتحدان في الوجود الذهني، إذ لا وجود لهما إلا في الذهن.

والاتحاد في الجعل يراد به أي بالوجود الخارجي، فإن ماهية النوع مجعولة، والجعل في الحقيقة إنما هو لأشخاصها، لأنها الموجودة خارجاً.

(١) قد تقرر أن نسبة الفصل إلى الجنس بالتقسيم، وإلى النوع بالتقويم، وإلى الحصة بالعلية، فهو علة فاعلية لوجود الحصة، وإذا تمَّ ذلك، نقول: على فرض أن يشترك القيام والانتكاس في النسبة الأولى، ويفترقان بالثانية، يلزم أن يكون حصة من الجنس قارنت فصلاً، ثم فارقته إلى فصل آخر، وهو باطل لما يلزم عليه من توارد علتين على معلول واحد.

مقولة الـمـلْك (الجِدَة[١])

٧) وهيئة بها أحاط وانتقل ملك كثوب أو اهاب اشتمل

المِلْكُ: هو عُروضُ هيئة للجسم بسبب الذي أحاط به وانتقل بانتقاله، وخرج بهذا القيد الأينُ، فإنه هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به، لكنه لا ينتقل بانتقال المتمكّن.

وهذا يسمّى مقولة الملك ومقولة الجِدَة، ومقولة لَهُ، والثلاثة بمعنى واحد.

فالملك: كون الجسم بحيث يحيط بكله أو ببعضه ما ينتقل بانتقاله، ككون الإنسان متعمماً أو متقمصاً أو منتعلاً أو متختّماً.

وهذه الحالة إنما تتم بشرطين:

أحدهما: الإحاطة بكله أو ببعضه.

والثاني: الانتقال.

فإذا انتفى أحدهما كما لو وضع الإنسان قميصاً على رأسه، فإنه ينتقل بانتقاله لكن لا يحيط به، أو جلس في بيت، فإنَّ أجزاء البيت تحيط به، لكن لا تنتقل بانتقاله، فلا يكون مِلْكاً.

ونقل الكاتبي في المفصّل شرح المحصّل عن ابن سينا في الشفاء أنَّ الملك نسبة إلى

---

(١) قال في المصباح: وجد في المال وُجداً، بالضم والكسر لغة، وَجِدة. وفي المختار وجد في المال وُجداً بضم الواو وفتحها وكسرها، وجدة أيضاً بالكسر أي استغنى، والمراد هنا ملزوم الاستغناء، وهو الملك.

ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب إليه، كالتسلّح والتنعّل ولُبس القميص، فمنه ذاتي، كحال الهرّة عند إهابها، ومنه عرض كحال الإنسان عند قميصه.

فلا فرق في الملك أنْ يكون طبيعياً أو غيرَ طبيعي.

(أن يفعل) و (أن ينفعل)

٨) أن يفعل التأثيرُ، أن ينفعـــــلا: تأثُّره، ما دام كلٌّ كمُلا[١]

مقولة أنْ يفعل: هي تأثير الشيء في غيره على اتّصال غير قارٍّ كالمسخِّن ما دامَ يُسَخِّنُ، فإنَّ له مادام يسخن حالة غير قارَّة هي التأثير في المسخَّن، وأما الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة النار، فإنه يسمى إحراقاً.

ومقولة أنْ ينفعل: هي تأثُّر الشـيء عن غيره على اتصال غير قارٍّ كالمسخَّن ما دام يتسخن، فإنَّ له حينئذٍ حالة غير قارّة هي التأثر أي التَّسَخُّن، فدوام التأثير والتأثُّر لا بد منه فيهما، ولهذا قال في النظم: «ما دام كلٌّ».

والمقصود بالاتصال غيرُ القارِّ، أي غير ثابت، بل يقع على سبيل التدريج، فالماء الموضوع في الإناء على النار، تأثير الحرارة فيه ما دامت النار باقية، يقال لذلك التأثير: مقولة أنْ يفعل، وتَسَخُّنُ الماء ما زالت الحرارة مؤثرة فيه يقال له مقولة أنْ ينفعل، فإذا انقطع تأثير النار بأنْ أزيلت أو أطفئت ذهبت المقولتان.

وأما سخونة الماء الباقية فيه بعد ذلك، فمندرجة تحت مقولة الكيف.

فظهر تلازم المقولتين وجوداً وعدماً، وأنه متى وجدت مقولة الفعل، وجدت مقولة الانفعال، ومتى عُدمت عُدمت.

وقس على ذلك حال القاطع ما دامَ قاطعاً، وبقية الأفعال المتولّد عنها فعل آخر.

---

(١) كملا: بتثليث الميم.

وظهر لك أيضاً أنَّ المقولتين يرجعان لما يعبر عنه بالمصدر، وبالحاصل بالمصدر.

فالحالُ الحاصل للشيء عند الاستقرار، أي عند انقطاع الحركة عنه، كالطول الحاصل للشجر عن تأثير العناصر الأربعة التي لا يتمُّ نمو النبات بدونها، وكالسخونة الحاصلة للماء، والاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الحطب، وكالقعود والقيام الحاصل للإنسان، ليس من هذا القبيل، وإن كان قد يسمّى أثراً وانفعالاً، بل من الكمِّ أو الكيف أو الوضع.

ما يجري في المقولتين

يجري في كل من المقولتين:

١- **التضادُّ**: فإنَّ التسخين ضدّ التبريد، والتسخُّن ضدّ التبرّد.

٢- **ويقبلان الشدَّة والضَّعف**: فإنَّ تسخُّن النار أشدُّ من تسخُّن الحجر الحارّ، وتسخين النار أشدُّ من تسخين الحجر الحارِّ.

والتعبير بأنْ يفعل وأنْ ينفعل أولى من التعبير بالفعل والانفعال، لما علمت من أنّ هاتين المقولتين أمران متجددان غيرُ قارّين، والمفيد لذلك هو التعبير بصيغة يفعل وينفعل، وأمّا الفعل والانفعال فإنهما قد يطلقان على الحاصل بعد انقطاع الحركة، وقد مَرَّ أنه ليس من هذا القبيل.

وقد انتهيت بحمد الله تعالى من تهذيب هذا الشرح بمزج الحاشية الصغيرة للعطّار بكلام شرح السجاعي صاحب النظم، مع ضم بعض الزيادات المفيدات إليها. وقد وقع ذلك في يوم الثلاثاء الثالث عشر من المحرم سنة ١٤١٨هـ. الموافق ١٣/ ٥/ ١٩٩٧م. وأسأل الله تعالى الإفادة به في الدنيا والآخرة.

توشيح المقولات

من حاشية العلامة زين المرصفي على شرح بيتي المقولات للعلامة السجاعي رحمهما الله تعالى ونفعنا بهما

عَدُّ الْمَقُولَاتِ فِي عَشْرٍ سَأَنْظِمُهَا   فِي بَيْتِ شِعْرٍ عَلَا فِي رُتْبَةٍ فَعَلَا

الْجَوْهَرُ الْكَمُّ كَيْفٌ وَالْمُضَافُ مَتَى   أَيْنٌ وَوَضْعٌ لَهُ أَنْ يَنْفَعِلْ فَعَلَا

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وبعد:

فهذا كتاب لطيف الحجم كثير العلم، في المقولات، يبين فيه الشارح وهو الشيخ العلامة أحمد السُّجاعيُّ –رحمه الله تعالى وتغمده برحمته– باختصار حاوٍ للمعاني الكثيرة، تعريفات المقولات مع أمثلة لها دالة على إحكامه، وجاءت حاشية العلامة زين المرصفي وافية بمطالب الشرح، وقد حلَّ منه الإشارات وبلغ المراد، وقد تميّزت هذه الحاشية بأنَّ مؤلِّفها –بارك الله فيه– قد اختصر أهمَّ ما جاء في حواشي العلامة العطار الثلاث التي قيدها على مقولات البليدي، والسجاعي، وناهيك عما اشتملت عليه من فوائد، ولعمر الله فإنَّ هذه الحاشية تكفي طالب العلم بأنْ تكون له الدرجة الأولى في تعلم المقولات، مع الإحاطة بكثير من التفاصيل بصورة مجملة كما أشار المؤلف والمحشي. ولم نحتج إلى التعليق عليها اكتفاءً بما أودعناه في تهذيب حاشيتي العلامة العطار، أعني الحاشية الصغرى (الثانية) على شرح السجاعي لمقولاته، والحاشية الأولى التي كتبها عليها أيضاً قبل ذلك، مع الزيادة عليه ببعض النقولات المهمة من الحاشية الكبرى على مقولات البليدي، وبعض الكتب المطوَّلة كالمواقف والمقاصد وشرحيهما.

وقد اعتمدنا في إخراج هذا الكتاب المفيد (شرح السجاعي على بيتي المقولات وحاشية المرصفي) على طبعة قديمة خطية، دقيقة جداً، لم أجد نفسي عند قراءتها بحاجة إلى البحث عن نسخة أخرى للتدقيق أو الكشف عن أخطاء، فهي نسخة كافية تامّة، إلا

من بعض الأخطاء، وهي قليلة جدا أصلحتها بمجرد النظر، ولم أحتج الى التنبيه عليها، ولا كمال إلا لله تعالى.


هذه حاشية العلامة الفاضل الشيخ زين المرصفي على شرح بيتي المقولات للعلامة السجاعي رحمهما الله تعالى ونفعنا بهما آمين

عد المقولات في عشر سأنظمها في بيت شعر علا في رتبة كملا
الجوهر الكم كيف والمضاف متى أين وذو وضع له أن ينفعل فعلا

صورة عنوان الأصل:

صورة الصفحة الأول من الأصل

لا تخل عندك تهذيبها ولا إملاء * فلنمسك النطق إذ لم نحتمل
وهذا آخر ما جرى به اليراع ببنان الرقاع فنسأل الله تعالى
كما وفق لإتمامه أن يمده بالانتفاع في جميع البقاع
فدونك ما فيه بلغة لكل مريد وحسبك من القلادة
ما أحاط بالجيد * إذا شغلتك أشغال المعالي * جنا ما الغض
فاقنع بالشميم * فإن اكتفيت بما حوته ما ألفت من السادة
وإلا فاسلك في سبيل الوصول إلى أصول هذا الفن طريقة
أهله اللهم لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وأمتنا
على الإيمان الكامل كما عليه أحييتنا والحمد لله
رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين وقد تم تعليق هذه الحاشية صبيحة أول
يوم من ذي القعدة سنة إحدى وتسعين ومائتين
وألف من هجرة كامل الذات وتام الوصف صلى
* الله تعالى عليه وسلم *

صورة الصفحة الاخيرة من الأصل

تبارك من تقدس عن أن توصف ذاته العلية بالكم والكيف
والجوهر والعرض وتنزه عن أن يضاف للأفعاله البهية
ولحكمه السنية شوائب العلة والغرض وصلاة وسلاما
على سيدنا محمد المقتبس بجنس الاصطفاء الأعلى المندرج تحته
كل ما يناسب البشر من أنواع الكمالات وعلى آله وأصحابه
ذوي الجبلة الكاملة والمزايا الفاضلة والمراتب العاليات
(وبعد) فقد تم طبع حاشية علامة عصره وجمال
مصره الفهامة المحقق الشيخ زين المرصفي على شرح مقولات
الإمام الفاضل الشيخ أحمد السجاعي طيب الله بأريج
الرحمة ثراهما وجعل الفردوس الأعلى مأواهما بالمطبعة
العامرة الشرفية التي مركزها بشارع الخرنفش بمصر
المعزية وكانت نهاية هذا الطبع الباهر والشكل الزاهر في ثاني
الربيعين من سنة ١٣١٣ من هجرة سيد الثقلين
صلى الله عليه وعلى آله
وصحبه وسلم
وعظم وشرف
وكرم

حقوق الطبع محفوظة — حقوق الطبع محفوظة

[illegible]
[illegible]
[illegible]

صورة الصفحة التي ذكر فيها معلومات عن هذه الطبعة النادرة القديمة

شرح بيْتَي المقولات
للعلامة أحمد السُّجاعيّ

أحمدك يا من تنزّهت عن الأين والكمّ، وأصلي على سيدنا محمد سيد العرب والعجم، وعلى آله وصحبه المخلصين في الأقوال والأفعال، وعلى من تبعهم من السادة العارفين الأقيال، أمّا بعد:

فيقول العبد الفقير أحمد السجاعي جمَّل الله له ولإخوانه المساعي:

قد طلب مني بعض الإخوان المرةَ بعد المرة، وألحوا في السؤال الكرة بعد الكرة، أن أشرح بيتي المقولات شرحاً مختصراً، وافياً بالعبارات، فأجبتهم وإن كانت بضاعتي مزجاة، رجاء دعوة أخ صالح بالفوز في الدارين والنجاة. وأقتصر على الأمثلة مع إيضاح الكلمات. والله أسأل أن ينفع به المؤمنين، فإنه لا يخيب من عليه توكل، وبه نستعين.

قال الناظم رحمه الله تعالى:

(عدُّ) مصدر بمعنى عدد، مضاف إلى (المقولات) مقولة بمعنى الحمل، أي الإخبار، خصت بهذه العشرة مع أن كلّ كلي مقول أي محمول، لأنها أجناس عالية أوسع مقوليةً وصدقاً من غيرها المندرجِ تحتها، أي عَدِّي للمقولات كائن (في عشر) من ظرفية العام في الخاص، أو أن في زائدة، وقوله (سأنظِمُها) أي في البيت بعده، وظاهر أنَّ زمن نظمه متأخر عن هذا، فلذا أتى بالتنفيس (في بيت شعر) أي في بيت من الشعر، وهو الكلام المقفى الموزون قصداً (علا) بالعين المهملة من العلو وهو الارتفاع، أي ارتفع في رتبة أي منزلة لما اشتمل عليه من الجمع لتلك المقولات، مع الاختصار والخلو عن الحشو في تلك الكلمات، قوله (فَغَلا) بالغين المعجمة أي زاد ارتفاعه، قال في المصباح: كل شيء زاد وارتفع فقد غلا، ولا ضرورة في جعل الغلو معنى القلة مجازاً. وفي البيت من أنواع

البديع الجناسُ المصحف، وهو ما اختلف ركناه بالنقط فقط، وإن اعتبر مخارج الحروف كافيةً في الجناس المضارع لتقارب مخرج العين المهملة من الغين المعجمة، ثم فصَّل ما وعد به فقال:

(الجوهرُ) هو الغني عن المحلِّ، أو المتحيز، وهو ما أخذت ذاته قدراً من الفراغ كذات زيد.

(الكمُّ) معطوف على ما قبله بعاطف محذوف، وذلك جائز كما نبه عليه البهوتي، فلا حاجة إلى دعوى أنه محذوف لضيق النظم، وهو عرضٌ يقتضي القسمة لذاته كالأعداد والمقادير، كالخطّ.

(كيفٌ) وهو عرض لا يقتضي القسمة لذاته، ولا يتوقف تصوره على تصور غيره، كالزوجية والفردية وكحلاوة العسل، وكحرارة النار، وكحمرة الخجل وكالإدراكات والجهالات والآلام واللذات، وهذه تسمى ملكات إن رسخت في النفس، وإلا فلا، لأنَّ الصفة الحاصلة للإنسان في أوّل أمرها تسمّى حالاً، لأنَّ المتصف بها يقدر على إزالتها، فإذا ثبتت في محلها وتقررت بحيث لا يمكن إزالتها للمتصف بها تسمّى مَلَكةً.

(والمضافُ) أي الإضافة، وهي نسبة عارضة للشيء لا تعقل إلا بالقياس لنسبة أخرى، كالأبوة والبنوة وكالكليات، فإنَّ الجنس نحو الحيوان مثلاً لا يعقل إلا بالنسبة إلى أمر آخر، وهو النوع.

(متى) هو حصول الشيء في الزمان، ككون الخسوف في شهر كذا، أو ساعة كذا، سُمِّيَ بالمتى لوقوعه في جواب متى.

(أينٌ) هو حصول الشيء في المكان، ككون زيد في المكان الذي يخصّه أو في السوق، وسمي أيناً لوقوعه في جواب أين، ويسمى بالكون أيضاً.

(ووضْعٌ) هو هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، وبسبب نسبتها إلى الأمور الخارجية، كالقيام والقعود.

وقوله (لَهُ) أراد به الملك، إذ هو المقولة، من إطلاق الدالّ مراد به المدلول، وهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله، ككون الإنسان متقمصاً، أو متعمماً.

وقوله: (أَنْ يَنْفَعِلْ) مجزوم بأداة الشرط، كذا قال بعضهم، وهذا غير متعين، بل يجوز فتح الهمزة بجعل أنْ مصدرية، وتسكين الفعل تخفيفاً، ويكون من عطف المصدر المؤول على غيره، ولعل هذا أولى. والمراد به الانفعال وهو تأثر الشيء عن غيره ما دام يتأثر، كحال المسخن ما دام يسخن، وكالتقطع والتبرد والالتواء.

وقوله: (فَعَلا)، قال بعضهم مبني للمجهول، وهو جواب الشرط، وهو غير متعين، بل يصحُّ عطفه على ما قبله بمقدَّر، والمراد به: الفعل، وهذا أقرب، بل المتعين، وذلك لأنَّ المقصود إنها هو تعداد العشرة على ما تقدم، والفعل تأثير الشيء في غيره ما دام يؤثر، كحال المسخِّن ما دام يسخن، كالتقطيع والتبريد والليّ.

(واعلمْ) أنهم قسموا العرض إلى هذه الأقسام التسعة، وهي ما بعد الجوهر، ومذهب المتكلّمين أنها أمور اعتبارية لا وجودية، ومذهب الحكماء أنها أمور وجودية.

وقال ابن السبكي: الأصحّ أنَّ النسب والإضافات أمور اعتبارية، اهـ. وهذه إشارة إجمالية وفائدة إقناعية، وتحقيق مباحثها يطلب من المطوّلات، والحمد لله على كل حال. والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد وعلى جميع الأصحاب والآل.

توشيح شرح بيتي المقولات

من حاشية العلامة زين المرصفي

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ [١]

أحمدك[٢] يا من[٣]

---

(١) قال المحشي رحمه الله تعالى:

بسم الله الرحمن الرحيم، حمداً لمن تعالت عن صفة الجوهرية ذاته، وتسامت عن سمة العرضية صفاته، وصلاة وسلاماً على خير من أوتي الحكمة، وعلى آله وصحبه الذين قرروا شرعه، وأعلنوا الحكمة، أما بعد:

فيقول المرصفي زين، كشف الله عن عين قلبه الغين:

هذا ما استخرت الله فيه حين دعا إليه الداعي، من جمع كلمات على شرح بيتي المقولات للعلامة السجاعي، سالكاً فيه ما لنافع من القول لا ابن كثير، راجياً من الله تعالى أن يسلك بي في تحبيره سبيل التحرير.

ألفاظ البسملة من الكيفيات المحسوسة بحاسة السمع، لا من الكميات خلافاً للفارابي، كما سيأتي ردّه، معانيها من حيث هي معانٍ أي صورة ذهنية قصدت من الألفاظ من الكيفيات النفسانية، فإن اعتبر كون مدلول لفظ الجلالة كتاليه الذات العلية، فليس من المقولات في شيء عند المتكلمين وجمهور الحكماء، كما أشار له صاحب الإشارات، وغيره، والضميران المستتران في الرحمن الرحيم، لا من حيث مدلولهما، وسائر الضمائر كذلك ليست من مقولة الحرف والصوت أصلاً، إذ لم توضع لها ألفاظ كما قاله الجامي، بل لم تدخل في شيء من المقولات، وليست من قبيل المحذوف اللازم حذفه، لأنه معتبر بخصوصه، كما حققه عبدالحكيم، وقال اللاري: «لا أدري من أي مقولة الضمير»، فقال العصام: «قد يكون واجباً وممكناً جسماً أوعرضاً، وقد يكون من مقولة الصوت إذا رجع إلى صوت، فليس من مقولة معينة».

وهذا التفات لمدلوله، والكلام في ذاته، كما أفاده العطار، واستظهر بعض شيوخنا كون الضمائر المستترة من مقولة الكيف، قائلا: «إنها من المعقولات وهي كيفيات نفسانية، لأنها صور قائمة بالذهن»، فتدبر.

(٢) آثر الخطاب تنبيهاً على قربه تعالى، وتنويهاً بأنَّ اللائق بحال الحامد ملاحظة المحمود حاضراً وإيذاناً بوقوع حمده على الوجه اللائق، مع رعاية الالتفات.

(٣) ناداه تعالى بنداء البعيد مع قربه تعظيماً لحضرته المقدسة، بتبعيد الحامد المكدر بالكدرات البشرية عنها، وأطلق عليه الموصول لوروده خلافاً لمن منعه، نعم قيل بتخصيص المنع بغير الوارد، كما قيل بحمله على ما إذا لم ترفع الصلة إيهاماً لموصول، وتخصصه، وإلا جاز، نحو أفمن يخلق كمن لا يخلق.

تنزهت[١] عن الأين والكمِّ[٢].

وأصلي على سيدنا[٣] محمد سيد العرب والعجم[٤]، وعلى آله[٥] وصحبه المخلصين[٦] في الأقوال والأفعال، وعلى من تبعهم[٧] من السادة[٨] العارفين[٩] الأقيال[١٠].

---

(١) التنزه التباعد عن كل مكروه، كما في القاموس، فتنزهُه تعالى تباعُدُه عن صفات النقص بعدم اتصافه بها، ومن التنزه بمعنى الخروج إلى البساتين، وإن عده صاحب القاموس غلطاً، فقد رده غير واحد بأنَّ الغالب كون البساتين خارج العمران، وفي الخروج إليها تباعد، بل إبعاد للنفس عن مكروه همومها، إذ الغالب قصد ذلك منه. فتأمل.

(٢) الأين الحصول في المكان، والكم ما يقبل القسمة لذاته، وهو إما متصل قار وهو المقدار، أو غير قارٍّ وهو الزمان، وإما منفصل وهو العدد، فالمراد تنزهت عن الحصول في مكان أو زمان وعن المقدار والتعدد، فإنَّ ذلك كله من لوازم الإمكان.

وفي التعبير بهما براعة استهلال.

(٣) أي معاشرَ الخلق، والأليق بالأدب الإتيان بكلمة سيد ونحوها، كما عليه الجمهور، وإن أفتى ابن حجر بخلافه، قائلا: «إنَّ اتباع الوارد أرجح، ولم يرد إلا في حديث ضعيف في الكشاف عن ابن مسعود ولو كان مندوباً ما خفي على الصحابة والتابعين، والخير كله في الاتباع».

(٤) كلاهما بفتحتين أو بضم فسكون، الواحد عربي وعجمي، فالياء للوحدة، وينسب إليهما بالياء أيضاً، فيقال للعربي عجمي، وبالعكس، أفاده في المصباح وغيره.

(٥) قيل: في إعادة [على] ردٌّ على الشيعة الزاعمين ورود لا تفصلوا بيني وبين آلي بعلى، ولا أصل له، ورد بأنهم زعموا وروده في التشهد، فالنهي عندهم خاصٌّ به، وحينئذٍ لا يتم هنا نكتة لإعادتها في نحو ما هنا، كما أفاده غير واحد.

(٦) جمع مخلص، من الإخلاص وهو عبادة الله لذاته، لا لرياء وسمعة.

(٧) أي اقتدى بهم، واهتدى بهديهم، ممن باشرهم أو تأخر عنهم من الأمة المحمدية.

(٨) السادة جمع سيد سماعاً، وسائد قياساً، ففي الأشموني: «يطرد فَعلة بفتح الفاء في فاعل، وصفاً لمذكر صحيح اللام نحو كامل، كملة». فما في العناية عند قوله تعالى (أطعنا سادتنا) من أن «جمع سائد على سادة شاذٌ، لأن فاعلاً لا يجمع على فعلة»، إلا في الصحيح، وهمٌ.

(٩) العارفين: جمع عارف وهو من أشهده الله تعالى ذاته وصفاته وأفعاله وأسماءه.

(١٠) جمعُ قَيْل: وهو الملك من حمير واليمن، أو مطلق من له تسلط، يائيُّ العين من القيالة بمعنى الإمارة، أو واويُّها من القول لأنه ينفذ أقواله، فأصله قيْوُل قلب وأدغم ثم خفف بالإسكان، واستبعده أبو حيان، ورده الشهاب بما لا يجدي. واستعماله هنا حقيقة أو مجاز.

أما بعد[١]،

فيقول[٢] العبد[٣] الفقير[٤] أحمد السجاعي[٥]، جمَّل[٦] الله له ولإخوانه المساعي[٧]:

قد طلب[٨] مني بعض الإخوان[٩] المرّةَ بعد المرّة[١٠]،

---

(١) هكذا الوارد، فلا تحصل سنة الاقتداء بالإتيان بـ[وبعد]، وكون المدار على الظرف يحتاج لوحي يسفر عنه، كما في شرح المواهب.

(٢) فيقول، الفاء رابطة لجواب أما، وفيه التفات من التكلم إلى غيبة.

(٣) الإنسان مطلقاً، أو المملوك، وربما زيدت عليه لامٌ فيقال عبدل، كما في القاموس، والمراد هنا الأول.

(٤) الفقير من فقر، كتعب، قلَّ ماله، أو اشتكى فقار ظهره، ويقال فقرته الداهية نزلت به، فهو فعيل بمعنى مفعول، كما في المصباح وغيره. وجزم بعضهم بأخذه من الثاني، كأنه لسوء حالة يشتكي فقار ظهره.

(٥) من أضراب الصبان وابن يونس والأمير، ومن شيوخه البدر الحفني والشهاب الملوي، والنور العدوي والسيد البليدي، توفي عليه رحمة الله سنة سبع وتسعين ومائة وألف كما في تاريخ الجبرتي.

(٦) بتشديد الميم، أي حسّن وزين، كما في المصباح.

(٧) المساعي جمع مسعى بمعنى السعي، أي جعل مساعيه وأعماله مشكورة غير مشوبة بما يحبطها.

(٨) مقول القول.

(٩) الإضافة لامية، أو بمعنى من، كما في نسيم الرياض، والتعبير بالبعض للتعظيم، كما أن التنوين يكون له لدلالته على بعضٍ مهمٍّ، كقول لبيد:

ترَّاك أمكنة إذا لم أرضَها=أو يرتبط بعض النفوس حمامها

عبر بالبعض المراد به نفسه لتعظيمه، حتى كأنه لا يمكن تعيينه، وقد تلطف الشاعر في قوله:

وأقول بعض الناس عنك كناية=خوف الوشاة وأنت كل الناسِ

كذا في البيضاوي وعنايته.

(١٠) المرة بعد المرة في تأويل اسم الفاعل، منصوب على الحالية من بعض، أي: طلب مني حال كونه مكرراً الطلبَ، على حد ادخلوا الأولَ فالأولَ، أي مرتبين، أو: منصوبٌ على أنه صفة لمصدر محذوف، أي: طلب مني طلبا متكررا. أفاده الغنيمي.

وألحُّوا(١) في السؤال الكرة بعد الكرة(٢)، أن أشرح(٣) بيتَـيْ(٤) المقولات شرحاً(٥) شرحاً(٥) مختصراً(٦)، وافياً بالعبارات(٧).

فأجبتهم(٨) وإن(٩) كانت بضاعتي مزجاة(١٠)، رجاء(١١) دعوة أخ صالح(١٢) بالفوز(١٣)

---

(١) ألحوا من الإلحاح، وهو الإقبال على الشيء مع المواظبة. كما في المصباح.

(٢) والكرة كما فيه أيضاً، الرجعة، وفي التركيب ما فيها قبله إعراباً.

(٣) في تأويل مصدر مفعول طلب.

(٤) تثنية بيت، وهو ما اشتمل على أجزاء معلومة، مجاز عن بيت الماوى، وجمع كلٍّ: أبيات وبيوت، كما في المصباح وغيره، والمجازية بحسب الأصل، وإلا فهو الآن حقيقة عرفية.

(٥) مصدر مبين للنوع، إن أريد به المعنى المصدري، فإن أريد به الألفاظ المخصوصة، كان منصوباً بنزع الخافض، أي بشرح، وهذا أنسب بالصفات بعدُ.

(٦) من الاختصار، وهو تقليل اللفظ سواء كثر المعنى أو لا، كما في دقائق المنهاج، أو مع تكثير معناه، كما في المختار وغيره، واختصار الكلام مما يتمدح به الأدباء، قال الثعالبي: عليك بالقصار من الأحاديث والغرر من النكت، مقتديا بابن المعتز، حيث قال:

بين أقداحهم حديث قصير=هو سحر وما سواه الكلام

(٧) الأظهر أن المراد موفياً بعباراته، فلا يقصر عن أداء المراد منها مع اختصارها، بحيث لا يكون في أدائها لبس ولا خفاء، كما هو شأن المختصر، ولذا قيل: **يبسط الكلام ليفهم، ويختصر ليحفظ.**

فوصفه بذلك بعد وصفه بالاختصار كالاحتراس في قوله:

فسقى ديارك غير مفسدها=صوب الربيع وديمة تهمى

(٨) عطف على طلب، وأفاد بالفاء المبادرة بالجواب، لأنَّ المطلوب خير ينبغي الإسراع إليه.

(٩) الواو هنا حاليَّة، وكلمة [إنْ] وصلية.

(١٠) في المصباح: البضاعة بكسر الموحدة، قطعة من المال، تعد للتجارة، جمعها بضائع، وفي حواشي القاموس نقلا عن الشريف المرتضى بضاعة مزجاة مسوقة شيئاً بعد شيء على قلة وضعف. يقال: أزجاه وزجاه تزجية: ساقه على قلة وضعف، والمراد: قلة محصوله من العلم، وهو تواضع منه رحمه الله.

(١١) مفعول لأجله، لقوله فأجبتهم، أو حال من فاعله أي راجياً.

(١٢) هو القائم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد، وخصه لأنه أرجى في قبول الدعاء.

(١٣) أي الظفر والنيل، وهو متعلق بدعوة، وفي الدارين متعلق بالفوز، وفي بمعنى الباء لتعدي الفوز بها، أو للظرفية، وصلة الفوز محذوفة، أي الفوز بالخيرات في الدارين أو بلا ملاحظة صنلة، ففي

في الدارين والنجاة[١].

مقتصراً[٢] على الأمثلة[٣] مع إيضاح الكلمات[٤]. والله[٥] أسألُ أن ينفع[٦] به المؤمنين[٧]، فإنه[٨] لا يخيب من عليه توكل[٩]، وبه نستعين[١٠].

قال[١١] الناظم رحمه الله تعالى: (عدُّ) مصدر[١٢] بمعنى عدَد[١٣]، مضاف[١٤] إلى (المقولات[١٥]) مقولة بمعنى

المصباح يقال: فاز بكذا ظفر به، ونجا، والمراد بالدارين الدنيا والآخرة.

(١) النجاة عطف على الفوز، أي فيهما.

(٢) اسم فاعل حال من التاء في أجبت.

(٣) جمع مثال: ما يذكر لإيضاح القاعدة.

(٤) أي ببيان معانيها، والكلام على مبانيها إن اقتضى الحال ذلك.

(٥) منصوب على التعظيم لأسأل، قدم عليه للحصر.

(٦) من النفع، وهو أيضاً إيصال الخير للغير. والباء في به سببية.

(٧) خصَّهم لأنهم هم الذين ينبغي إيصال الخير إليهم.

(٨) تعليل لتحصيل السؤال به تعالى.

(٩) أي اعتمدَ. وتقديم الظرف للحصر كتقديمه في [به].

(١٠) أي نطلب الإعانة منه لا من غيره.

(١١) التعبير به جرى على الغالب في أن من كتب شيئاً تلفظ به، أو لتأويله بكتب.

(١٢) في المصباح: «عددته عدا، من باب قتل، والعدد بمعنى المعدود. قال الزجاج وقد يكون العدد بمعنى المصدر نحو سنين عدداً، وقال جماعة هو على بابه. والمعنى سنين معدودة».

(١٣) أي معدود، من إطلاق المصدر على المفعول مجازاً.

(١٤) الإضافة على معنى من، أي المعدود منها، لا من إضافة الصفة إلى الموصوف، لأنّ الراجح سماعيتها.

(١٥) جمع مقولة، تاؤها للنقل من الوصفية إلى الاسمية؛ لصيرورتها عرفاً اسماً للجنس العالي، أو التأنيث لجريانها على موصوف محذوف مؤنث، أي: ماهية مثلاً. كما أفاده العطار في صغراه، وقال أبو المرشد في شرح هذين البيتين إنها للوحدة لا للتأنيث، والنفي منفيٌّ.

الحمل[١]، أي الإخبار، خُصَّتْ[٢] بهذه العشرة مع أنَّ كلّ كلّي مقول[٣]، أي: محمول؛ لأنها أجناس عالية[٤]، أوسع مقولية[٥]، وصدقاً، من غيرِها المندرِجِ[٦] تحتها، أي عَدِّيْ للمقولات[٧]،

---

(١) الأولى أن يقول: من القول بمعنى الحمل.

(٢) خصّت أي المقولات العشرة، بحيث متى أطلقت انصرفت إليها.

(٣) مع أنَّ كلَّ كلِّيٍّ مقولٌ أي محمول اتفاقاً، وأما الجزئي ففي مقوليته خلاف.

(٤) الأجناس جمع جنس، وهو: كليٌّ مقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب ما هو، وهو ينقسم إلى عالٍ لا جنس فوقه، وتحته أجناس، كالجوهر، وسافل فوقه جنس وتحته أنواع، لا أجناس كالحيوان، فوقه جسم نام، وتحته الإنسان والفرس والحمار مثلاً، وهي أنواعٌ.
ومتوسط: فوقه جنس وتحته جنس: كمطلق جسم، فوقه الجوهر وتحته جسم نام.
ومفرد: أي خارج عن سلسلة ترتيب الأجناس، لا جنس فوقه ولا تحته، ومثلوا له بالعقل، بناءً على أنَّ الجوهر ليس جنساً له، وأنَّ العقول العشرة المندرجة تحته أنواع، أما إن بني على أنَّ الجوهر جنس له، فلا يكون مفرداً، بل جنساً سافلاً، إن كان ما تحته من العقول أنواعاً، أو نوعاً سافلاً إن كان ما تحته منها أشخاصاً.
وهذه المقولات العشر أجناس عالية للممكنات، لأن الممكن الذي وجوده من غيره، إما جوهر أو عرض، فالجوهر مقولة برأسها، والعرض تسع مقولات، هي الكم والكيف...الخ، وهي أنواع إضافية للعرض، وهو بالنسبة لها عرض عام كالماشي بالنسبة للإنسان، فلا ينافي كونها في حد ذاتها أجناسا عالية، إذ ليس داخلا في حقيقتها؛ حتى يكون هو الجنس العالي لها.

(٥) أي أوسع حملاً، باعتبار تعدده وصدقه على أفراد كثيرة، يعني: أن كل ما صدق عليه الجنس السافل مثلاً كالحيوان، يصدق عليه الجنس العالي بلا عكس، فالحيوان يصدق على الإنسان مثلاً، فلما كان العالي أكثر مقوليةً وصدقاً، أطلق عليه اسم مقولة على الاختصاص من قبيل انصراف الشيء لفرده الكامل عند الإطلاق. أفاده العطار في كبراه.

(٦) بالجرّ نعتٌ لغير.

(٧) قوله: عدِّي للمقولات...الخ يشير إلى أن عدَّ في كلام الناظم مصدر مضاف لمفعوله، بعد حذف فاعله، وهو مخالف لما درج عليه أولاً من كونه مصدراً بمعنى عدد، أي معدود، ومخالف أيضاً لجعله الظرفية من ظرفية العام في الخاص، مع إحواجه لنوع تكلف على جعل في زائدة، وإنها الذي يناسب هذا جعله من ظرفية المتعلق في المتعلق، فكان عليه أن يجعلها احتمالين، أو يرفع هذا

كائنٌ (في عَشْر[١]) من ظرفية العام في الخاص[٢]، أو أن [في] زائدة[٣].

وقوله: (سأنظِمُها) أي في البيت[٤] بعده، وظاهرٌ أنَّ زمن نظمه[٥] متأخر عن هذا[٦]، فلذا أتى بالتنفيس (في بيت شعر) أي في بيت من الشعر[٧]

الدخول من البين، لا يقال: لعل مراده بقوله سابقاً بمعنى عدد، المعنى المصدري أيضاً، بناء على ما قال في المصباح من أن العدد قد يكون مصدرا بقرينة تفسيره بعد قوله أي عدّي...الخ، لأنا نقول: يبعده عدم الحاجة إليه مع كونه لم تزل منافرته للظرفية التي ذكرها، فتأمل.

(١) أي على رأي جمهور الحكماء، قال في المواقف: «وهم معترفون بأنه لا سبيل إلى الحصر إلا الاستقراء الذي لا يفيد إلا ظناً ضعيفاً، ولذلك خالف بعضهم فجعل المقولات أربعاً: الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية، وبعضهم جعلها خمسا بعدِّ الحركة مقولة برأسها، وجعلها بعضهم من مقولة أن ينفعل، وذهب بعضهم إلى أن مقولة أن يفعل وأن ينفعل اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما».

وفي المقاصد: «ذهب بعضهم إلى أن الحركة خارجة عن المقولات»، وفي نيل السعادات ذهب بعضهم إلى أن الجنس العالي اثنان: الجوهر والعرض، وقيل هو واحد وهو الوجود، وكل من هذه الأقوال مردود.

(٢) لأن المعدود من المقولات أعم مفهوماً من العشر في ذاته.

(٣) استظهره أبو المرشد قادحاً في كونها للظرفية، بان على ما سلكه من إبقاء العد على مصدريته، وقد علمتَ توجيهها، فلا تغفل.

(٤) أي في البيت بعده تفسير وبيان لذلك المحذوف، فأي تفسيرية، أو خبره الظرف بعده متعلق بمحذوف، وأي زائدة بين المبتدأ والخبر تأكيداً للاتحاد، وزيادة في البيان كما أفاده الجرجاني والدماميني في نظيره.

(٥) أي البيت بعده.

(٦) أي عن زمن الإخبار بأنه سينظمها، أو عن زمن نظمه هذا البيت، وقصده بذلك التورك على أبي المرشد، حيث اعتبر في تحقق الاستقبال تراخي زمن نظم البيت الثاني عن زمن نظم هذا البيت، إذ لا داعي إليه لتحقق الاستقبال بدونه لعدم إمكان تقارن نظمهما في زمن واحد، فتأمل.

(٧) يشير إلى أن الإضافة على معنى [مِنْ] إذ البيت بعض منه. ونقل عن الفراء أن البيت الواحد يسمى يتيما، والبيتين والثلاثة نُتفة بضم النون.

-وهو[١] الكلام[٢] المقفّى الموزون[٣] قصداً[٤]- (علا[٥]) بالعين المهملة: من العُلُوِّ[٦] وهو: الارتفاع، أي: ارتفع في رتبة[٧]، أي: منزلة لما اشتمل[٨] عليه من الجمع لتلك المقولات، مع الاختصار والخلوِّ عن الحشو في تلك[٩] الكلمات، قوله: (فَغَلا) بالغين المعجمة، أي: زاد ارتفاعه. قال في المصباح: كل شيء زاد وارتفع فقد غلا، ولا ضرورة في جعل الغلو معنى القلة مجازاً[١٠].

والصحيح مرادفة الشعر للنظم، وقيل النظم أعمُّ لشموله ما على أوزان العرب وغيرها دون الشعر.

(١) أي عرفاً: أما بحسب أصله، فهو بمعنى الفطنة والعلم.

(٢) جنس يشمل المحدود وغيره.

(٣) أي وزنا عربياً، يخرج المنثور وما خالف أوزان العرب، كالمواليا ودوبيت، وقيل لا يقدح في شعريته خروجه عن أوزان العرب، ونصره في الفسطاط.

(٤) قصداً: مخرج لما وافق الوزن في كلام الله تعالى وكلام رسول الله عليه الصلاة والسلام وما جرى على الألسنة موزونا بلا قصد، والمراد قصد وزنه على وجه كونه شعراً. وزاد الشارح قيد مقفًّى، وحذّفه غيرُه. والظاهر أنه لبيان الواقع، فلا يضر حذفه، بل الحذف أولى، فتدبر.

(٥) جملة في موضع جر نعت لبيت.

(٦) وباب علا [في الاصل:فعله] قعد كما في المصباح، ويقال كما فيه أيضا أعليته رفعته، والمصدر الإعلاء. [قال في المصباح:وعلا الشيءُ علوّاً من باب قعَدَ: ارتفع، فهو عالٍ، وأعليته رفعته]

(٧) في المصباح: «الرتبة المنزلة والمكانة، والجمع رتب»، فهي لا تكون إلا في الترقي والفضل، كما صرح به في العناية.

(٨) تعليل لعلوه في الرتبة.

(٩) الأظهر تعلق بالجمع.

(١٠) خلافا لأبي المرشد حيث قال: «من الغلو بمعنى قلة الوجود مجازا، لأن غلاء قيمة الشيء لازم لقلته، وأتى بالفاء في قوله فغلا للإشارة إلى أنه مسبب عما قبله»، وقوله لازم لقلته: أي باعتبار الغالب، وكأن داعيه لتفسيره بها ذكر ظهور أمر التسبب بلا تمحل، فتأمل.

وفي البيت من أنواع البديع: الجناس المصحف، وهو: ما اختلف ركناه[١] بالنقط فقط، وإن اعتبر مخارج الحروف كافية في الجناس المضارع[٢]، لتقارب مخرج العين المهملة من الغين المعجمة.

ثم فصَّل[٣] ما وعد به فقال:

(١) وتماثلا في الحروف، كقول علي كرم الله وجهه فيما كتبه إلى معاوية رضي الله عنه غرك عزك، فصار قصار ذلك ذلك، فاخش فاحش فعلك، فعلَّك بهذا تهدى.

(٢) **الجناس المضارع**: هو ما أبدل من أحد ركنيه حرف بحرف آخر يكون من مخرجه أو قريباً منه، نحو ينهون وينأون، ونحو قول العماني:

وما خلقت عيون العين لما نظرن سوى بلايا للبرايا

بخلاف اللاحق، فإنه ما أبدل من أحد ركنيه حرف بحرف آخر من غير مخرجه، ولا قريب منه كقوله تعالى (وإنه على ذلك لشهيد، وإنه لحب الخير لشديد)، كذا ذكره ابن معصوم في أنواء الربيع. ثم قال: وقلَّ من فرق بينهما. كأن أبا المرشد جرى على القول بعدم التفرقة، فقال: «بين علا وغلا الجناس المضارع، وهو اتفاق الكلمتين في الحروف والترتيب مع لاختلاف في حرف واحد»، حيث لم يقيده بما مرَّ.

(٣) أي ذكر ما وعد به من نظم المقولات العشر مفصلة مشروحة.

[١-تعريف مقولة الجوهر]

(الجوهرُ(١)) هو(٢) الغنيُّ عن المحلِّ(٣).

---

(١) الجوهر هو وما عطف عليه خبر لمحذوف أي هي الجوهر...الخ، ولا داعي لتقدير مبتدأ لكل واحد، كأحدها وثانيها...إلخ.

واستعمال الجوهر فيما قابل العرض مولَّد كما في شفاء الغليل، لأنه من الاصطلاحات الحادثة عند نقل الفلسفة في زمن المأمون، من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية، قال عبد الحكيم: «والجوهر حجر يستخرج منه شيء ينتفع به على ما في القاموس، نقل في الاصطلاح إلى المعنى المذكور لأنه يستخرج منه الخواص والأعراض التي ينتفع بها، وقيل مأخوذ من الجوهر بمعنى (الظ) الظاهر، ويحتمل أخذه من الجوهر بمعنى هيئة الرجل، وحسن منظره».

وبدأ به لأسبقيته على العرض اعتباراً من حيث كونه موضوعاً له، وإن تقاربا وجوداً، لاستحالة وجود أحدهما بدون الآخر، وعكس بعضهم، فبدأ بالعرض قال في شرح المواقف: نظراً إلى أنه قد يستدل بأحواله على أحوال الجوهر، كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الأجسام.

(٢) هذا تعريف له بالرسم الناقص، إذ المقولات بأسرها لا تحدُّ حداً تاماً ولا ناقصاً، ولا ترسم رسماً تاماً لوجوب أخذ الجنس فيها، ولا جنس لها.

قال في شرح المقاصد: «لا طريق إلى تعريف الأجناس العالية سوى الرسوم الناقصة، إذ لا يتصور لها جنسٌ -وهو ظاهر- ولا فصلٌ؛ لأن التركب من أمرين متساويين، فيكون كل منهما فصلاً مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه، بل ربما تقام الدلالة على انتفائه».

(٣) **الغني عن المحل، إنْ اعتبر كونه تعريفاً للجوهر على مذاق الحكماء**، رجع لتعريفهم له بأنه الموجود لا في موضوع، بتقدير وصف أي محل يقومه، أو يراد من المحل الموضوع. قال في شرح المقاصد: «الممكن عند الحكماء إن **استغنى في الوجود عن الموضوع**، فجوهر، وإلا فعرض، والمراد بالموضوع محل يقوِّم الحالّ. فالصورة الجوهرية إنما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض، لأنها وإن افتقرت إلى المحل، لكنها مستغنية عن الموضوع، فإن المحلّ أعم من الموضوع، كما أن الحالّ أعم من العرض». ولهذا قال العطار في كبراه: «الأولى إبدال المحل بالموضوع لانتقاض التعريف بخروج الصورة عنه، لعدم استغنائها عن المحل مع جوهريتها عند الحكماء الذين هذا التعريف على مذاقهم». وجَعْلُ أل عهدية، والمعهود المحل المقوم، فيساوي التعبير بالموضوع، مما يأباه مقام البيان بالتعريف.

وفي شرحَيْ الهداية وحكمة العين: «العين الحالُّ منحصر في الصورة والعرض، والمحل في الهيولى

أو المتحيزُ(١): وهو ما أَخَذَتْ ذاتُه قدراً من الفراغ(٢).

والموضوع، فلا يكون حصول الجسم في المكان حلولاً عندهم، ولا المكان الحاصل فيه محلا».
فالمحل في اصطلاحهم لا يعم المكان، وسيأتي عن المواقف أيضاً، وإن اعتبر كونه تعريفا للجوهر على مذاق المتكلمين كما صرح به العطار في صغراه، رجع إلى ما اشتهر عنهم من تعريفه بأنه المتحيز بالذات، أي الذي لا يكون تابعا في تحيزه لشيء آخر، فيكون مستغنيا عن المحل، ولا ينتقض بخروج الصورة، لعدم ثبوتها عندهم، كالهيولى. نعم نقضه العطار في صغراه لصدقه على الواجب تعالى، وهو مدفوع باختصاص المقسم بالحادث، كما نبه عليه في مثله الخيالي، وعبد الحكيم، وصرح به السعد في شرح النسفية. فافهم.

(١) هذا تعريف للجوهر على مذاق المتكلمين، وكان عليه أن يزيد قيد [بالذات] لصيرورة التعريف بدونه غير مانع لصدقه على العرض، فإنه متحيز أيضاً، لكن لا بالذات، قال في المواقف وشرحه عند الكلام على تقسيم المتكلمين: «الحادث إما متحيز بالذات أو حال في المتحيز بالذات أو لا متحيز ولا حال فيه، فالمتحيز بالذات هو الجوهر، ونعني بالمتحيز بالذات ما من شأنه أن يشار إليه بالذات إشارة حسية، بأنه هنا أو هناك، واعتبر قيد بالذات احترازاً عن العرض، فإنه قابل للإشارة على سبيل التبعية، والحالُّ في المتحيز هو العرض، ونعني بالحلول في المتحيز أن يختص به بحيث تكون الإشارة الحسية إليهما واحدة، كاللون مع المتلون، دون الماء في الكوز، فإن الإشارة الحسية إليهما ليست واحدة، فالماء ليس حالاً في الكوز اصطلاحاً، وإن كان حالاً فيه لغة، وما ليس متحيزاً ولا حالاً في المتحيز، هو المجردات، وليس بثابت عندنا».
والتعبير بالاختصاص للاحتراز عن الماء الساري في الورد، فإنه وإن كانت الإشارة إليهما واحدة، لكن لا اختصاص لأحدهما بالآخر، فإنه فرع وجود كل منهما في نفسه، ولا وجود للورد بدون الماء الساري فيه، كما أفاده عبد الحكيم، إلا أن يقال: حذف الشارح القيد اعتماداً على تفسيره المتحيز بما أخذت ذاته...الخ، لتحققه في الجوهر دون العرض، وإن لم يرتضه العطار في كبراه. فتأمل.

(٢) قوله ما أخذت: أي شغلت، وقوله: قدراً أي مقداراً، وقوله الفراغ، قال منلا زاده: «هو الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول بالماء، والهواء داخل الكوز، فالفراغ الموهوم هو الشيء الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاء، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ الموهوم مع قيد أن لا يشغله شاغل من الأجسام، فيكون لا شيئاً محضاً، لأن الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج، بل هو أمر موهوم عندهم، إذ لو وجد لكان بعداً مفطوراً، وهم لا يقولون به، فإذا لم يشغله جسم ما، كان لا شيئا

كذات زيد[١].

محضاً، بالضرورة، والخلاء عندهم أخصُّ من الحيز، لأنَّ الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار أن لا يحصل فيه الجسم. والحيز هو الفراغ من غير أن يعتبر معه حصول الجسم فيه أو عدمه، والقائل بامتناع الخلاء الحكماء، وبإمكانه المتكلمون».

وأدلة الفريقين في المواقف وشرحه، ومن لطيف الإشارة لهذا قول القائل:

فإن زعموا أن الخلاء وجوده   محال فمنقوض بكفي وكبستي

(١) كذات زيد: تمثيل للجوهر المعرَّف بما ذكر، وهو مثال لقسم الجسم منه.

[أقسام الجوهر عند الفلاسفة]

إذ الجوهر أقسامه عند الفلاسفة خمسة: قالوا: لأنه إن كان محلاً لجوهر آخر فهو الهيولى، وهي جوهر في الجسم قابل لما يعرض له من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية، وإن كان حالّاً في جوهر آخر، فهو الصورة الأعم من الجسمية والنوعية، وإن كان مركباً منهما فهو الجسم، وإن لم يكن محلاً ولا حالاً ولا مركباً منهما فإن كان متعلقاً بالأجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس، فهي غير حالة في الجسم ولا مجاورة له، لأنها جوهر مجرد، وإن كان متعلقاً تعلق التأثير فهو العقل الذي هو أحد العقول العشرة السماوية.

قال في شرح المقاصد: «وهذا التقسيم على رأي المشائين منهم. أما عند الأقدمين منهم فأقسامه ثلاثة جسم ونفس وعقل، ولم يثبت عندهم وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى، وإنما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله للأعراض المحصلة للأجسام المتنوعة، والصورة اسم لتلك الأعراض».

[على أي نحو يكون تعلق النفس بالبدن]

ثمَّ المراد بالنفس ما يعمُّ الفلكية والإنسانية، واعتبر الشارح في شرح منظومته الشأن في تعلق النفس بالأجسام تعلق التدبير، والتصرف، فناقشه العطار في صغراه ووسطاه: «بأن التقسيم جار على اصطلاح الحكماء، وقد اختلفوا فيه، فقال أفلاطون ومن قبله بقدمها مع التناسخ، وقال أرسطاليس بحدوثها بحدوث البدن، وعليهما فالنفس الناطقة متعلقة بالبدن بالفعل، فكان عليه إسقاط هذه الزيادة، ولذا لم يذكرها غيره».

وفيه أنَّ التعلق لا يلزمها بالفعل دواماً، بل ينفكُّ عنها حين مفارقتها للبدن، قال المسعودي في شرح خطبة ابن سينا: «هذه النفس الناطقة لها علاقة ما ببدن الإنسان ما دام حياً، وليست تلك العلاقة كتعلق الشيء بمحلّه، بل كتعلّق مستعمل الآلة بالآلة، وهي حادثة مع البدن لا قبله، ولا تفسد

بفساد البدن وموته، بل تبقى كما كانت، إلا أنَّ علاقتها تنقطع عن البدن، ولا تتعلق ببدن آخر، ويكون لها بعد مفارقتها عن البدن أي بعد انقطاع العلاقة بالموت سعادة ولذة أو شقاوة وألم».

ونحوه في شرح المواقف وفي شرح المقاصد من شأن النفس أنْ تتعلق بالبدن...الخ ما قال، فالنفس الناطقة بعد انقطاع علاقتها عن البدن لا تعلق لها بتدبير ولا تصرّف، فلا بد من اعتبار الشأن نظراً لحالة الانقطاع، أو تقييد التعلق ببدن الإنسان، بدوام حياته، كما وقع لغير واحد، ومن لم يصرح بذلك لا بدَّ له من قصده، فما صنعه الشارح ثَمَّة في محله، فافهم.

[الجوهر عند المتكلمين]

وقال المتكلمون: كل جوهر وكل متحيز إما أن يقبل القسمة فهو جسم، أو لا فهو جوهر فرد.

[أقل ما يتركب منه الجسم عند المتكلمين]

واختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم، فعند الأشاعرة: أقله جزآن، فإذا انضمَّ جوهر فرد لآخر، حصل من مجموعهما جسم، وهو قابل للقسمة في جهة واحدة، وعند المعتزلة الجسم: هو الطويل العريض العميق، فاعتبروا فيه الطول والعمق، ثمَّ اختلفوا بعد اتفاقهم على ذلك في أقلِّ ما يتركب منه الجسم، فقيل ثلاثة أجزاء، وقيل ستة، وقيل ثمانية، وقال النظام لا يتألف إلا من أجزاء غير متناهية، وقيل غير ذلك.

قال في المواقف وشرحه: «والحق إمكانه من أربعة أجزاء، فالمركّب من جزئين أو ثلاثة ليس جوهراً فرداً ولا جسماً، فالمنقسم في جهةٍ خطٌّ وفي جهتين سطحٌ، وهما واسطة بين الجوهر الفرد والجسم عندهم، وداخلان في الجسم عندنا».

والمراد خط وسطح جوهريان، إذ الفرض تركب الجسم من جواهر فردة، فقول من قال إن بعض المتكلمين يقول بالخط والسطح مراده بالبعض المعتزلة لأنهم من المتكلمين، و[مراده] بالخط والسطح: الجوهريان.

فلا ينافي إنكار المتكلمين للمقدار المنقسم إلى خط وسطح وجسم تعليمي، والثلاثة عند الحكماء أعراض قائمة بالجسم الطبيعي.

[تلخيص المذاهب]

والحاصل أنَّ أهل السنة لا يقولون بالخطِّ والسطح، لا الجوهريين ولا العرضيين، والمعتزلة يقولون بالخط والسطح الجوهريين، والحكماء يقولون بالخط والسطح والجسم التعليمي على وجه كونها أعراضاً، ولا يقولون بالخط والسطح الجوهريين، فهي عند المتكلمين أمور اعتبارية مرجعها للأبعاد، تعرض للجسم لا وجود لها، وإنما الموجود هو الجسم الطبيعي، المركب من الجواهر عندهم، ومن الهيولى والصورة عند الحكماء، كما أفاده غير واحد، وذكره العطار في صغراه.

[٢-تعريف مقولة الكم وأقسامه]

(الكمُّ(١)) معطوف على ما قبله بعاطف محذوف، وذلك جائز(٢) كما نبه عليه البهوتي؛ فلا حاجة إلى دعوى أنه محذوف لضيق النظم(٣).

[هل يقال على الجوهر الفرد: نقطةٌ جوهرية]

بقي أنه هل يطلق على الجوهر الفرد نقطة جوهرية على موازاة خط جوهري وسطح جوهري، قال البليدي: «في ظني عن شرح المواقف أنهم لا يطلقون على الجوهر الفرد نقطة».

وقد رأيت التصريح بإطلاق النقطة على الجوهر الفرد في غير محلٍّ من شرحي المواقف والمقاصد، ونصّ الثاني في محل: «أما القول بتألّف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة من النقط التي هي جواهر فردة، فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام في الأقطار الثلاثة بحيث لا يتألف من أقل من ثمانية أجزاء».

وبديع قول محمد الحريري الحرفوشي مشيراً إلى ذلك:

قال لي من غدا إمام اولي الفضـ ـل رب المباحـــث الفلسفية

إن عنـــدي برهان حق على نف ي الهيولى والصـورة الجسمية

قلـــــت ما هو فقال شامة حبى قد غدت وهى نقطة جوهرية

(١) قدمه مع الكيف على سائر الأعراض لأنهما أثبت وجوداً منها، إذ لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرّر الكميات والكيفيات. وقدم الكمّ على الكيف لأنه أعمُّ وجوداً منه، فإن أحد قسميه وهو العدد يعم المقارنات والمجردات جميعاً بخلاف الكيف، فإنَّ المحسوس والاستعدادي والمختص بالكميات منه لا توجد في المجردات بلا واسطة، وإنما قلنا بلا واسطة لوجود المختص بالكميات في المجردات بواسطة العدد كالزوجية والفردية، والنفساني لا يوجد في البسائط العنصرية والجمادات، لاختصاصه بذوات الأنفس. أفاده في شرح المواقف وعبدالحكيم.

(٢) وذلك جائز حتى في غير الضرورة والأعداد عند ابن مالك ومن نحا نحوه، وفي الأشموني وحواشيه أجاز السيرافي وابن عصفور حذف الواو وأو في العطف. قال الدماميني: وقد قيل في علمته باباً باباً، أن تقديره باباً فباباً، ويشهد له قولهم: ادخلوا الأولَ فالأولَ، ومنع ابن جني كالسهيلي حذف العاطف مطلقاً، وخرج ما يوهمه على بدل الإضراب.

(٣) المدَّعي أبو المرشد، حيث قال: «الكمُّ عطف على الجوهر بحذف حرف العطف لضيق النظم، وكذا ما شاكله مما يأتي». وقد يقال مراده: أنَّ التزام حذفه مع جوازه لضيق النظم، فلم يخالف ما قرره الشارح.

وهو: عَرَضٌ يقتضي[١] القسمة[٢] لذاته[٣].

---

(١) في المخطوط: يقتضي، وفي الحاشية ما يدل على أنها يقبل. وكلاهما له وجه. كما لا يخفى(س).

(٢) تطلق القسمة على الوهمية، وذلك بأنْ يفرض فيه شيء غيرَ شيء، وعلى الفعلية بأنْ ينقطع وينفصل بالفعل، أي تحدث له هويتان، بعد أن كان هوية واحدة، والجمهور عرّفوا الكم بقبول القسمة فقالوا: **هو عرض يقبل القسمة لذاته**، والمراد: الوهمية. قاله في شرح المقاصد. وذلك لأنَّ الفعلية لا يقبلها الكمّ المتصل الذي هو المقدار، لما تقرر أن القابل يبقى مع المقبول، وإلا لم يكن قابلا له، وعند عروض الفصل والفكّ على الجسم لا يبقى المقدار الأول بعينه لأنه متصل واحد في حدّ ذاته، لا مفصل فيه أصلاً بل يزول، ويحصل هناك كمَّانِ، أي مقداران آخران لم يكونا موجودين بالفعل، نعم الكم المتصل الحالّ في المادة الجسمية يُعِدُّ المادة لقبول القسمة الانفكاكية وإن لم يمكن اجتماع ذلك الكمِّ مع تلك القسمة، ومعلوم أنَّ المعدَّ لا يجامع الأثر، بل ينعدم عند وجوده، كالخطوات الموصلة للقصد، فالقابل للقسمة الانفكاكية، هي المادة أي الهيولى الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكمّ المتصل.

ولا يقبل الكمُّ المنفصلُ أيضا القسمة الفعلية؛ لأنها عبارة عن زوال الاتصال، ومعلوم أنَّ معروض الكمِّ المنفصل وهو المعدود من حيث إنه معروض لها لا يكون متصلاً واحداً في نفسه، بل منفصلاً بعضه عن بعض، فلا يمكن هناك زوال اتصال حقيقي، وإذا لم يتصور ذلك في المعدود الذي يكون محسوساً، فأولى في العدد العارض له، كما أفاده في شرح المواقف وغيره.

(٣) متعلق بيقبل، أي قبوله القسمة ذاتي له، بمعنى أنه لا مدخل للغير في قبوله لها، وهو قيد مخرج للكم بالعرض، وهو الذي يقال إنه كم بسبب مقارنته للكم بالذات، كما في شرح التجريد، وهو أربعة أقسام:

الأول: محلّ، كالكمّ، كالجسم إذ هو محل بحسب المقدار الحال فيه، أو محل العدد إذا كان الجسم متعدداً، والأول كم متصل بالعرض، والثاني كم منفصل بالعرض.

الثاني: الحال في الكم كالضوء القائم بسطح المضيء، والطول والقصر العارضين للخط.

الثالث: الحال في محل الكمّ كالبياض الذي في الجسم، فإنه مع المقدار الذي هو الكم المتصل حال في الجسم، وهذا مبني على القول بأنَّ اللون نافذ في العمق، وقيل بل هو عارض للسطح، كالضوء، كما قاله الفناري في حواشي المواقف، وفي شرح المقاصد: «قيل اللون من خواص السطح، ومعنى كون الجسم ملوناً أن سطحه ملون، لكن الأظهر أن اللون قد ينفذ في عمق الجسم».

كالأعداد والمقادير، كالخط[1].

الرابع: متعلق الكمّ، كالعلم المتعلق بمعلومين، فإنها معروضان للكم المنفصل الذي هو العدد، على ما قالوا.

(١) الكاف داخلة على مجموع الأعداد والمقادير، وانطوى تحتها الزمان فقط، إذ لا شيء وراء هذه الثلاثة، وذلك لأنَّ الكمَّ إما منفصل، وهو العدد بناء على المشهور عند الحكماء من كونه وجودياً، لكن نقل عبدالحكيم عن الدواني أنه من الأمور الاعتبارية عند محقّقي الحكماء كما هو عند المتكلمين، وإنْ جعله من أقسام الكمّ باعتبار فرض وجوده، وإما متصل قارّ وهو المقادير، أو غير قار وهو الزمان.
وقوله كالخط تمثيل للمقادير، وأدرج تحت الكاف السطح والجسم التعليمي، فأنواع الكمِّ خمسة.
وفي شرح المقاصد: «زعمَ الفارابي أنَّ القول من مقولة الكمِّ، وأنَّ الكم المتصل ينقسم إلى قارٍّ وهو العدد، وغير قارٍّ وهو القول، واحتج بأنه ذو جزء يتقدر بجزئه، وكل ما كان كذلك، فهو كمٌّ وفاقاً، ورُدَّ بمنع الكبرى، وإنما ذلك: إذا كان التقدّر لذاته، وها هنا: إنما عرض للقول خاصة الكمّ من جهة الكثرة التي فيه، كما أن الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكمّ المتصل».
واعلم أن الكمّ المتصل هو ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدٍّ مشترك بين جزئين، والحدُّ المشترك هو: ذو وضع بين مقدارين وهو بعينه نهاية لأحدهما وبداية للآخر، أو نهاية لهما، أو بداية لهما، فإذا قسم خط إلى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة، وإذا قسم سطح إليهما فالحد المشترك هو الخط، وإذا قسم الجسم، فالمشترك هو السطح.
والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له، لأن الحد المشترك يجب كونه بحيث إذا ضم إلى أحد القسمين لم يزد به أصلاً، وإذا فصل عنه لم ينقص شيئاً، ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءاً آخر من المقدار المقسوم، فيكون التقسيم إلى قسمين تقسيماً إلى ثلاثة. والتقسيم إلى ثلاثة تقسيماً إلى خمسة، وهكذا.
فالنقط ليست جزءاً من الخط، بل هي عرض فيه، وكذا الخط بالقياس إلى السطح والسطح بالقياس إلى الجسم.
والكمّ المنفصل ما لم يكن بين أجزائه حد مشترك وهو العدد، كالعشرة إذا قسمتها إلى ستة وأربعة كان السادس جزءاً من الستة، داخلاً فيها، وخارجاً عن الأربعة، فلم يكن ثمّة أمر مشترك بين قسمي العشرة، وهما الستة والأربعة، كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط.
والكم المتصل إما غير قارّ لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان، فالآن مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط، وإما قارّ بالذات يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار، فإن انقسم المقدار في الجهات الثلاثة فجسم تعليمي، وهو أتمُّ المقادير، أو في جهتين فسطح أو في جهة واحدة فخطّ، أفاده في المواقف وشرحه.

[٣-تعريف مقولة الكيف]

(كيفٌ[1]) وهو عرض لا يقتضي القسمة لذاته[2]، ولا يتوقف تصوره على تصور غيره[3].

(١) سبق وجه تقديمه على ما بعد، وتأخيره عما قبله.

(٢) خرج به الكمّ، فإنه يقتضي القسمة لذاته ودخل ما لا يقتضي القسمة أصلاً، أعني: لا باعتبار ذاته ولا باعتبار متعلقه، كالعلم بمعلوم بسيط، وما يقتضيها لا لذاته، بل باعتبار متعلقه كالعلم بمعلومين، لأن سلب اقتضاء القسمة مع التقييد بقوله لذاته، صادق بصورتي عدم اقتضائها أصلاً وباقتضائها لا بالذات، كما لا يخفى.
لكن قال عبدالحكيم: «لا اقتضاء للقسمة في صورة العلم بمعلومين أصلاً، لا بالأصالة وهو ظاهر، ولا بالتبع، إذ لا اقتضاء في المعلومين مثلاً للقسمة، وإن اتصفا بها، بخلاف المعلوم البسيط، فإنه لبساطته يقتضي عدم القسمة، والعلم مطابق له، فيكون مقتضياً لعدم القسمة بالتبع، ولأجل ذلك جعل الإمام في المباحث المشرقية والكاتبي في شرح الملخص والسيد في حواشي التجريد قيد لذاته متعلقاً بيقتضي اللاقسمة فقط». أي بناء على زيادة قيد اللاقسمة. فتأمل.

(٣) خرج به [بهذا القيد] الأعراض النسبية لتوقف تصوراتها على تصورات أمور أخر، بخلاف الكيفيات، فإنه قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالإدراك والعلم والقدرة، فإنها لا تتصور بدون متعلقاتها، أعني المدرك والمعلوم مثلاً، لكن ليست تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها، كما في النسب، بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها، وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة، والانحناء، والتثليث، والتربيع، فإنها موجبة لتصورات متعلقاتها، غير متوقفة عليها، واعترض بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم. كذا في شرح المواقف. وقوله: (لتوقف تصوراتها...الخ) هذا على تقدير كون النسبة ذاتياً لها، ظاهر، وأما على تقدير عروضها لها فلا، لأن تصور المعروض لا يتوقف على تصور العارض، ولأجل هذا عدل في المواقف وغيره عن قيد لا يتوقف تصوره...الخ، إلى قيد (ولا يكون معناه معقولاً بالقياس إلى الغير)، لإخراج الأعراض النسبية، فإنها معقولة بالقياس إلى غيرها، لاقتضائها النسبة الموجبة لكونها معقولة بالقياس إلى ما تنسب إليه بخلاف الكيفيات، فليست معانيها في أنفسها مقيسة إلى غيرها، لأنها لا تقتضي في ذاتها النسبة، وإن كانت عارضة لها. والجواب: عن الاعتراض بخروج الكيفيات المذكورة أن المراد بالتوقف امتناع حصول تصورها بدون الغير، لا مجرد الترتب

كالزوجية والفردية،[١] وكحلاوة العسل[٢]، وكحرارة النار، وكحمرة الخجل[٣]، وكالإدراكات والجهالات والآلام واللذات[٤]،

والحصول به، والتصورات المكتسبة يمكن حصولها بالبداهة وبرسوم أخر، أفاده عبد الحكيم وغيره.

وقوله (غيره): المراد بالغير الأمر الخارج كما هو المتبادر، فلا يلزم خروج الكيفيات المركبة، ثم النقطة والوحدة داخلان في التعريف على أنهما من الكيف وخارجان عنه على أنهما اعتباريان، ومن قال إنهما من العرض غير الكيفي زاد في التعريف قيد اللاقسمة لإخراجهما، فتأمل.

(١) اعلمْ أنَّ للكيف بالاستقراء أربعة أقسام: وهي الكيفيات المحسوسة، والنفسانية، والاستعدادية، والمختصة بالكميات. فأشار الشارح عليه رحمة الله إلى الكيفيات المختصة بالكميات بقوله كالزوجية والفردية، فإنهما كيفيتان للأعداد التي هي كميات منفصلة، وكذا الانحناء والاستقامة مثلاً؛ فإنهما كيفيتان للكميات المتصلة، فالخطّ مثلاً له كيفية هي الانحناء أو الاستقامة، ولو زاد الشارح هذين المثالين أو أبدل الفردية بالانحناء مثلاً لتمّت الإشارة لكلٍّ من القسمين.

(٢) أشار به كالمثالين بعده إلى الكيفيات المحسوسة، وهي قسمان: راسخة، وإليها أشار بالمثال الأول والثاني، وغير راسخة، وإليها أشار بالمثال الثالث، وتسمّى الأولى انفعاليات، والثانية انفعالات، وعدَّ الشارح مثال القسم الأول للإشارة إلى أنَّ تبعيتها للمزاج التابع للانفعال إما بشخصها كالمثال الأول، فإنَّ الحلاوة تكوّنت فيه بسبب مزاجه، الذي حدث بانفعال وقع في مادته، أو بنوعها كالمثال الثاني، فإنَّ الحرارة فيه وإن كانت بسيطة، لا يتصور فيها انفعال، فقد توجد الحرارة التي هي نوعها في بعض المركبات تابعةً للمزاج، كالعسل والفلفل، فإنَّ حرارتها تابعةٌ لمزاجها المستفاد من انفعال وقع في موادهما، كما في المواقف وشرحه.

(٣) الخجل هو التحير والدهش من الاستحياء، ويطلق على سوء احتمال الغنى، وفي الحديث إذا شبعتن خجلتن أي أشرتن وبطرتن، كذا في الصَّحاح.

(٤) قوله (وكالإدراكات...الخ) أشار به مع الأمثلة الثلاثة إلى الكيفيات النفسانية، وهي كما في المواقف، خمسة أقسام: الحياة والعلم والإرادة والقدرة، ثم بقية الكيفيات النفسانية غير الأربعة كالألم واللذة.

والمراد من العلم الإدراك الشامل للجهل المركّب، فهما قسم واحد كما يؤخذ من شرح المواقف، فأشار الشارح رحمه الله إلى ثاني الخمسة بقوله كالإدراكات والجهالات، وإلى خامسها بقوله والآلام واللّذات، وترك الإشارة للثلاثة الباقية. كما أنه ترك الإشارة للنوع الرابع من أنواع الكيفيات

وهذه[١] تسمى ملكات إن رسخت في النفس[٢]، وإلا فلا، لأنَّ الصفة الحاصلة[٣] للإنسان في أول أمرها تُسَمَّى حالاً، لأنَّ المتَّصِفَ بها[٤] يقدر على إزالتها، فإذا ثُبِتت في محلّها وتقررت، بحيث لا يمكن إزالتها للمتصف بها تُسَمَّى مَلَكةً[٥].

الأربع، وهي الكيفيات الاستعدادية، أي القائمة بجسم يستعدّ بسببها للقبول أو عدمه، بمعنى أنها تقتضي استعداداً وتهيؤاً لقبول أثر ما بسهولة كاللين، وتسمى ضعفاً ولا قوة، أو للدفع كالصلابة، وتسمى قوة طبيعية.

هذا مجمل ما في الباب، وليس لتفصيله هنا محلٌّ من الإعراب.

(١) إشارة إلى الإدراكات وما بعدها المشار بها للكيفيات النفسانية.

(٢) إنْ رسخت، أي: استحكمت بحيث لا تزول، أو يعسر زوالها.

(٣) في المواقف وشرحها: «والاختلاف بين الحال والملكة بعارض مفارق لا بفصل، فإنَّ الحال بعينها تصير ملكة بالتدرّج، ألا ترى أنَّ الكيفيات النفسانية بالشخص في الكتابة مثلاً تكون في ابتداءِ حصولها حالاً، وإذا ثبتت زماناً واستحكمت صارت بعينها ملكةً، كما أنَّ الشخص الواحد قد يكون صبياً، ثم يصير رجلاً، قالوا فكل ملكة قبل استحكامها كانت حالاً، وليس كل حالٍ يصير ملكة، وأنت تعلم أنَّ الكيفية النفسانية قد تتوارد أفراد منها على موضوعها بأنْ يزول عنه فردٌ ويعقبه آخر، فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكُّن الكيفية فيه حتى ينتهي الأمر إلى فرد إذا حصل فيه كان متمكناً راسخاً، فهذا الفرد ملكة لم يكن حالاً بشخصه، بل بنوعه». وفيه كلام ينبغي الوقوف عليه في حواشي عبدالحكيم.

(٤) أيْ سُمّيت حالاً لإمكان إزالتها وتغيرها ولو بالمعالجة.

(٥) ملكة: من التملك كأنها لعدم زوالها أو تعسره ملكت محلّها.

[٤-تعريف مقولة الإضافة] نسبة المكررة لأننا نقيس بطرفين

(والمضافُ) أي الإضافة[١]، وهي: نسبة[٢] عارضة للشيء لا تعقل إلا بالقياس لنسبة أخرى[٣].

كالأبوة[٤] والبنوة وكالكليات، [٥]فإن الجنس[٦] نحو: الحيوان، مثلاً، لا يعقل إلا إلا بالنسبة إلى أمر آخر، وهو: النوع.

---

(١) أي الإضافة، مراده أنَّ هذه المقولة تسمى بكلٍّ من الاسمين، المضاف والاضافة عرفاً، وهو ما في المواقف وغيره، خلافا لأبي المرشد في دعواه أنها لا تسمّى حقيقة إلا بالإضافة، وفي المقاصد بعد تعريفها بنحو ما هنا: «التعريف المذكور للمضاف الحقيقي، ويسمى المجموع المركب منها ومن معروضها مضافاً مشهورياً، وما في المواقف من أنَّ نفس المعروض أيضاً يسمى مضافاً مشهورياً خلاف المشهور، نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى أنه شيء له الإضافة، على ما هو قانون اللغة».

(٢) محصَّله بملاحظة ما يأتي: النسبة المتكررة وتعقل النسبتين معاً لا تقدم النسبتين معاً، فخرج سائر الأعراض، وما كان تعقله مستعقباً ومستلزماً لتعقل شيء آخر كالملزومات البينة اللوازم، على أنَّ تعقل اللوازم ليس مستلزماً لتعقل الملزومات، كما أفاده في شرح المقاصد، أي لأنه إذا تعقل الملزوم البيّن بالمعنى الأخصّ انتقل إلى لازمه، ولا نعكس بأن ينتقل من الملزوم إليه، على أنَّ هذا خارج بكون المتعقل نسبة، إذ الملزومات ليست كذلك، أفاده العطار في صغراه. فتأمل.

(٣) وهذه النسبة الأخرى تكون تعقّلية أيضاً بالقياس إلى الأولى، فلا يكفي فيها نسبة من جانب، فالإضافة حينئذٍ أخصّ من مطلق النسبة المتحققة في سائر المقولات النسبية، فالجسم إذا حصل في المكان، تحقّق هناك أمران، حصول جسم في المكان، وذات المكان، فذلك الحصول نسبة بينهما، فإذا لوحظ الجسم بوصف كونه متمكّناً والمكان بوصف كونه متمكناً فيه، تحقّق نسبتان متكررتان معقولة إحداهما بالقياس إلى الأخرى وبالعكس، فالأمر الأول مجرّد نسبة، والثاني إضافة. وقِسْ على ذلك حصول زيد في الزمان مثلاً.

ثمَّ الإضافة تعرض لسائر المقولات، بل للواجب تعالى مثل الأول كما في شرح المواقف، وغيره، ولا محذور في ذلك العروض لأنها عند المتكلمين المانعين لقيام العرض بالعرض أمور اعتبارية، والحكماء يجوزون قيام الأعراض بعضها ببعض، وإن لم تكن اعتبارية.

(٤) فإنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة أيضاً، التي هي أيضاً نسبة تعقل بالقياس إلى الأبوة.

(٥) أي: الكليات الخمس: وهي الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام.

(٦) لأنه مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة، وتلك الكثيرون هي الأنواع، وحقيقة النوع هو المندرج تحت الجنس.

[٥-تعريف مقولة المتى]

(متى) هو: حصول الشيء[١] في الزمان[٢]، ككون الخسوف[٣] في شهر كذا، أو ساعة كذا، سُمِّيَ بالمتى لوقوعه في جواب متى.

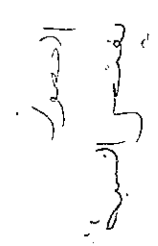
---

(١) أو الهيئة التابعة للحصول، على اختلاف الرأيين، كما في شرح المواقف وعبدالحكيم، قال المسعودي في شرح خطبة ابن سينا: «المتى هيئة تعرض للشيء بسبب نسبته للزمان، وكونه فيه أو في طرفه، فإنَّ كثيراً من الأشياء يقع في طرف الزمان، أي في آنٍ من الآنات، ومع ذلك يصحُّ أنْ يسأل عنه بمتى. والفرق بينهما أنَّ الزمان مقدار يقبل التجزئة، والآن ليس كذلك. فنسبة الآن إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخطّ».

(٢) اختلف في حقيقة الزمان عرفاً على خمسة أقوال، فقيل: هو جوهر مجرد عن المادة لا يقبل العدم لذاته، وقيل: الفلك الأعظم، وقيل: حركته، وقيل: مقدارها، وقيل: وهو مذهب الأشاعرة أنه متجدِّد معلومٌ يقدر به متجدِّد موهومٌ إزالةً لإبهامه، وقد يتعاكس بسبب ما هو متصور، فإذا قيل مثلاً: متى جاء زيد؟ يقال: عند طلوع الشمس، إذا كان المخاطب مستحضراً لطلوع الشمس، وإذا قيل: متى طلوع الشمس؟ يقال: حين جاء زيد، لمن كان مستحضراً لمجيئه. أفاده السجاعي في شرح منظومته.

قال العطار في صغراه: «على القول الأول والأخير لا يندرج تحت مقولة، لأنه على الأول يكون من أقسام الواجب، كالعقول والنفوس، والمندرج تحت المقولات هو الممكن، لأنها أجناس عالية للمكنات، وعلى الأخير هو أمر اعتباريٌّ، وعلى الثاني من مقولة الجوهر، وعلى الثالث من مقولة الأين، وعلى الرابع من مقولة الكمّ». وفيه نظر من وجوه بيّناها فيما علقناه على صغراه.

(٣) يشير إلى انقسام المتى لقسمين، حقيقيٌّ: وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه، ككون الخسوف في ساعة كذا، أي في وقت معين، يكون مطابقاً لحصول التغير، وغير حقيقي وهو بخلافه، كالأسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض أجزائها، كما يقال حصل الخسوف في شهر كذا، وسار فلان في عام كذا، فأشار للثاني بالمثال الأول، وللأول بالمثال الثاني.



[٦-تعريف مقولة الأين]

(أينٌ) هو: حصول(١) الشيء(٢) في المكان(٣)، ككون زيد(٤) في المكان الذي يخصه، أو في السوق، وسُمِّي أيناً لوقوعه في جواب أين، ويسمى بالكون أيضاً(٥).

---

(١) أو الهيئة التابعة له على الخلاف أيضاً. قال المسعودي: «الأين هيئة تعرض للجسم بسبب نسبته إلى المكان، وكونه فيه، وليس هو مجرد النسبة إلى المكان، بل حالة تحدث بسبب النسبة إليه»، وقال العطار في صغراه: «لعلّ الثاني أولى لاعتبار النسبة فيه من أول الأمر المناسب لكون هذه الأعراض نسبية، بخلاف ما هنا، فإنَّ النسبة لازمة للحصول»، ويضعفه قول عبدالحكيم: «في ثبوت أمر وراء الحصول تردّد»، وقد أوضحه الفناري في حواشي شرح المواقف. على أنَّ كون هذه أعراضاً نسبية لا يقتضي كونها نفس النسبة لما قاله عبدالحكيم، وغيره، من: «أن الإضافات السبع يقال لها نسبة بحسب الاصطلاح، وإن لم يكن بعض أقسامها، نفس النسبة، لشدة اقتضائه إياها». ومن البعض الأين، كما في شرح المقاصد. تأمل.

(٢) المراد بالشيء هنا الجسم الطبيعي، بقرينة اقترانه بلفظ الحصول، إذ هو من لوازمه.

(٣) اختلف في حقيقة المكان عرفاً على ثلاثة أقوال، فذهب جماعة من الحكماء إلى أنه السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحويّ، وذهب قوم منهم إلى أنه بعد أي امتداد موجود ينفذ فيه الجسم بنفوذ بعده فيه القائم به في ذلك البعد، بحيث ينطبق بعد الجسم القائم به على ذلك البعد الموجود. ويسمى بعداً مفطوراً، بالفاء، وذهب المتكلمون إلى أنه بعد مفروض موهوم، فهو عدمٌ محض ونفي صرفٌ، يمكن أن لا يشغله شاغل.

(٤) أشار بتعدد المثال إلى انقسام الأين إلى حقيقي كالمثال الأول، وغير حقيقي كالمثال الثاني، قال الكاتبي في شرح المفصل: «الأين منه ما هو حقيقي، وهو كون الشيء في مكانه المختص به الذي لا يستغني عنه، ككون زيد في الموضع الذي شغله بالمماسة، ومنه ما هو غير حقيقي، وهو الذي لا يكون كذلك، ككون زيد في البيت، فإنَّ جميع البيت لا يكون مشغولاً به على وجه يماسُّ ظاهره جميع جوانب البيت، ومنه ما هو أبعد من ذلك، ككون زيد في الدار، وما هو أبعد من هذا، ككونه في البلد، ومنه ما هو أبعد ككونه في الإقليم، أو في المعمورة من الأرض وفي الأرض كلها، أو في العالم، فهذه أينيات غير حقيقية».

(٥) في شرح المواقف: «اتفق المتكلمون على وجود الأين، من بين الأعراض النسبية، وسموه بالكون، وقسموه إلى الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، وقالوا: وجوده ضروري بشهادة الحسّ».

[٧-تعريف مقولة الوضع]

(ووضْعٌ) هو هيئة[١] حاصلة للشيء بسبب نسبة [٢]أجزائه بعضها إلى بعض، وبسبب نسبتها إلى الأمور الخارجية[٣]، كالقيام والقعود.

---

(١) عرّفه بعضهم بأنه نسبة بعض أجزاء الشيء إلى بعض وإلى الأمور الخارجية، قال العطار في صغراه: «وتعريفه بالهيئة لا يخرجه عن كونه من الأعراض النسبية أيضاً، لأنَّ تلك الهيئة مستلزمة للنسبة، والمراد بالأعراض النسبية ما أخذت النسبة في مفهومها». وسبق ما يتعلق بذلك فلا تغفل.

(٢) أي بحيث يعتبر موقع بعضها من بعض، ككون هذا الجزء فوق ذلك أو مجاوراً له، أو تحته.

(٣) كوقوع بعضها نحو السماء وبعضها نحو الأرض، وفي المواقف وشرحه: «إذا جعل الوضع هيئة معلولة للنسبتين، فالقيام والاستلقاء وضعان متغايران لاختلاف نسبة الأجزاء فيهما إلى الخارج، ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجية، بل اكتُفي فيها بالنسبة فيما بين الأجزاء وحدها، لزم أن يكون القيام بعينه الانتكاس، لأنَّ القائم إذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه كانت الهيئة المعلول لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها، فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه. لا يقال: اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما، فجاز أن يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية، لأنا نقول: الجنس والفصل يتحدان وجوداً وجعلاً، فكيف يتصور أنَّ حصة من الجنس قارنت فصلاً آخر، فالحق إذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع». قال عبد الحكيم: «اتفقوا على أنَّ الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين وليس مركباً منهما، إذ النسب فيما بين الأجزاء أو فيما بينها وبين الأمور الخارجية ليست إلا القرب والبعد، والمحاذاة والمجاورة، والتماس، وليس القيام والقعود نفس تلك النسب، ولا مركباً من الهيئتين الحاصلتين من تينك النسبتين، إذ لا دليل على وجودها في القيام فضلاً عن تركبه منهما، فهو هيئة وحدانية معلولة لهما، فتدبر، فإنه مما زلّ فيه الأقدام».

[٨-تعريف مقولة المِلك، لَهُ (الجِدة)]

وقوله (لَهُ) أراد به الملك، إذ هو المقولة[١]، من إطلاق الدالّ مراداً به المدلول[٢].

وهو: حالة تحصل[٣] للشيء بسبب ما يحيط

---

(١) أي اسمها [أي: هو اسم المقولة]، وهذا ظاهر في أنها لا تسمى بـ[لَهُ]، وهو خلاف ما صرحوا به من تسميتها بذلك أيضاً، وقد قال في شرح منظومته: «هذه المقولة تسمى مقولة الملك ومقولة الجِدَة ومقوله لَه، بفتح اللام». والجِدة بكسر الجيم وتخفيف الدال. وفي نيل السعادات وكبرى العطار: «يعبرون عنها بالجدة والوجد لكونها راجعة إلى القدرة، والوُجد بضم الواو وكسرها لغة، كما في المصباح وفي المختار، وفسره بالاستغناء». ولم أقف في كلامهم على تسميتها بالوجد، فإنَّ كان قد عنَّ نقل فمسلّم، وإلا فلا. فتدبر.

(٢) من إطلاق الدالّ وهو اللام وقوله مراداً به المدلول، [الدالُّ هو اللام] والمدلول هو الملك، فهو مدلولها لأنها موضوعة له، كما وضعت لغيره اشتراكاً، ولكن ليس الملك المدلول لها مراداً هنا كما لا يخفى، فلا بد من تجوّز آخر. تأمل.

(٣) الملك حالة أي هيئة وصفة، قال ابن سينا في شفائه: «مقولة الجدة لم يتفق لي إلى هذه الغاية فهمها، ولا أجد من الأمور التي تجعل كالأنواع لها، ولا أعلم سبباً يوجب أن تكون مقولة الجدة جنساً لتلك الجزئيات، ويشبه أن يكون غيري يعلم ذلك فليتأمل ذلك من كتبهم»، ثم ذكر في أواخر الفصل تعريفها، وكذا في كتابه النجاة، ونَصُّ ما في أواخر الفصل من شفائه: «هي نسبة إلى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب إليه، كالتسلح والتنعل، ولبس القمص، فمنه ذاتي كحال الهرة عند إهابها، ومنه عرضي، كحال الإنسان عند تقمصه». وقال في كتاب النجاة: «والملك ولست أحصله، يشبه أن يكون كون الجوهر في جوهر يشمله، وينتقل بانتقاله، مثل التلبس والتسلح»، ونحوه في كتابه المعروف بدانش نامة بالفارسية.

والذي يتحصل من مجموع ما أورده في تصانيفه: أنَّ الملك هو كون الجسم بحيث يحيط بكلّه أو ببعضه ما ينتقل بانتقاله ككون الإنسان متقمصاً أو متعمماً أو متنعلاً، أو متختماً، وكون الفرس مسرجاً، أو ملجماً، وإنما تتم هذه الحالة بشرطين:

أحدهما: الإحاطة به، إما بكلّه أو ببعضه.

الثاني: الانتقال بانتقاله.

فإنْ وجد أحدهما دون الآخر، كمن وضع قميصاً على رأسه، فإنه ينتقل بانتقاله، ولكن لا يحيط به،

به وينتقل بانتقاله، ككون الإنسان متقمّصاً، أو متعمّماً[١].

ولا يشتمل عليه، وكمن جلس في بيت فإنَّ أجزاء البيت تحيط به، ولكنها لا تنتقل بانتقاله، لم يكن ذلك ملكاً.

وهذان الشرطان إنما يفهم اعتبارهما من كلامه في النجاة، دون الشفاء، ونَصَّ على اعتبارهما عنده بعض المحققين من المتأخرين، إلا أنه ذكر في مختصر له في المنطق أنَّ مقولة له ما ينتقل بانتقال الشخص، وقد يكون طبيعياً كجلد الحيوان، وإراديّاً كالثوب، وما لا ينتقل بانتقال الشخص فهو من مقولة له على سبيل المجاز. هذا لفظه، ولم يقيده هنا بشرط كونه محيطاً إلا أنَّ المشهور اعتبار الشرطين، كما ذكره المسعودي في شرح الخطبة. فتأمل.

(١) متقمصاً أو متعمماً من التقمص والتعمم، بمعنى لبس القميص والعمامة.

وعدَّد المثال إشارة إلى ما كان محيطاً بالكل، وهو الأول، وما كان محيطاً بالبعض وهو الثاني، كما أفاده في شرح منظومته.

[٩- تعريف مقولة أنْ ينفعل]

وقوله (أَنْ يَنْفَعِلْ) مجزوم بأداة الشرط[١]، كذا قال بعضهم، وهذا غير متعين، بل يجوز فتح الهمزة[٢] بجعل أنْ مصدرية، وتسكين الفعل تخفيفاً[٣]، ويكون من عطف المصدر المؤول[٤] على غيره[٥]، ولعل هذا أولى[٦].

والمراد به[٧]: الانفعال، وهو تأثر الشيء عن غيره ما دام يتأثّر[٨]، كحال المسخَّن[٩] المسخَّن[٩] ما دام يسخَّنُ[١٠]، وكالتقطع والتبرّد والالتواء.

---

(١) أي: فإنْ بكسر الهمزة وسكون النون، حرف شرط، ومراده بالبعض أبو المرشد.

(٢) أي يجوز بفتح الهمزة مع سكون النون.

(٣) أو لضرورة في النظم.

(٤) أي الانفعال.

(٥) أي على غير المصدر المؤول وهو الجوهر، أوّله بناء على جواز العطف بالواو، ولو مقدرة على الأول أو السابق المجاور عند تعدّد المعطوف عليه.

(٦) أي لعلَّ جعل أن مصدرية أولى لموافقته للاسم المصطلح عليه فيما بينهم، بخلاف ما إذا جعلت إن شرطية.

والتعبير عن هذه المقولة والتي بعدها بأنْ ينفعل وأنْ يفعل أولى من التعبير عنهما بالفعل والانفعال، وإن اصطلح على الجميع، كما بينا وجهه فيما علقناه على صغرى العطار، عن غير واحد من أئمة الفنّ، وإن نازعه في كبراه بما ليس له من الحق منزع.

(٧) أي بأنْ ينفعل، ومراده بذلك الإرشاد إلى ترادفهما مع الإشعار بأشهريّة الانفعال عن أن ينفعل، وإن كان أولى كما عرفتَ.

(٨) قيد لا بدَّ منه لإخراج الحال الحاصل للشيء عند الاستقرار، أي انقطاع الحركة عنه، كالطول الحاصل للشجر والسخونة الحاصلة للماء، والقعود الحاصل للإنسان، فإنه ليس من هذا القبيل، وإن كان يسمى أثراً، وانفعالاً، بل الأول من الكمّ والثاني من الكيف، والثالث من الوضع، أفاده في شرح المقاصد.

(٩) بصيغة اسم المفعول.

(١٠) وقوله ما دام يسَخَّنُ: الفعل مبني للجمهول.

أي [ما دام] يتأثر بحرارة النار، وفي تعداد المثال إشارة إلى أنَّ مقولة أن ينفعل قد تكون بسيطة، كحرارة النار في التسخن، وقد تكون مركبة كحال القطع المركب من حركة اليد والسكين مثلاً.

[١٠-تعريف مقولة أن يفعل]

وقوله (فَعَلا[١]) قال بعضهم[٢]: مبني للمجهول، وهو جواب الشرط[٣]، وهو[٤] وهو[٤] غير متعين، بل يصحّ عطفه على ما قبله بمقدّر.

والمراد به[٥]: الفعل، وهذا[٦] أقرب، بل المتعين[٧]، وذلك لأنَّ المقصود[٨] إنما هو إنما هو تعداد العشرة على ما تقدم.

والفعل: تأثير الشيء في غيره ما دام يؤثر[٩]، كحال المسخِّن[١٠] ما دام يسخن، كالتقطيع والتبريد والليّ.

---

(١) الألف فيه للإطلاق.

(٢) هو أبو المرشد.

(٣) أي في قوله إن ينفعل بناء على ما درج عليه من أن إنْ فيه مكسورة الهمزة.

(٤) أي كونه جواب الشرط.

(٥) أي المراد بلفظ فَعَلا الذي هو بصيغة الماضي الفعل، لأنه الذي تسمى به المقولة كأن يفعل.

(٦) أي جعله معطوفاً بعاطف مقدّر مع كون المراد به الفعل، أقرب ليكون السياق على نسق واحد من سرد أسماء المقولات متعاطفة.

(٧) إضراب عن الأقربية إلى وجوب الحمل على ما قاله وعلله بقوله، وذلك لأنّ...الخ، أي بيان وجه التعين.

(٨) أي مقصود الناظم. ولا يخفاك أن هذا إنما ينتج الأولوية، كما أشرنا إليه لا التعين، فتدبر.

(٩) قال منلا زاده: «الفعل هو الهيئة الحاصلة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أولاً كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً، وقولنا أولاً: احتراز عن الهيئة العارضة للفاعل التابعة للفعل، فإنها عارضة للمؤثر بسبب التأثير، لكن لا أولاً بل بواسطة الفعل، وقول المصنف: ما دام يقطع، إشارة إلى معنى هذا القيد، فإن الهيئة المقارنة للتأثير هي الهيئة الحاصلة له أولاً».

وقال القاضي مير: «في هذا القيد إشارة إلى أن الانفعال أمر غير قارّ، وكذا الفعل، ولذا يعبر عنهما بأن يفعل وأن ينفعل، لدلالتهما على التجدد والتقضي، وأما الأمر المستمر المرتب عليهما فخارج عنهما وداخل في الكيف».

(١٠)كحال المسخِّن بكسر الخاء، اسم فاعل.

(واعلم[١]) أنهم قسموا[٢] العرض إلى هذه الأقسام التسعة[٣]، وهي ما بعد الجوهر.

---

(١) اعلمْ أمر من العلم، يؤتى به للعناية بما بعده من الكلام تقوية وتأكيداً وحثاً على إلقاء البال إليه، تنبيهاً على أنه مما ينبغي أن يعلم ولا يترك، ولذا التزم بعده في الغالب أن المؤكِّدة، أفاده في النسيم.

(٢) أي الحكماء، والمراد جمهورهم كما علمته.

وأما المتكلّمون فقالوا: العرض إما أن يختص بالحيّ، وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات الحسية وغيرها كالعلم والقدرة والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة.

وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة.

وإما أن لا يختص به، وهو الأكوان المنحصرة في أنواع أربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، والمحسوسات بإحدى الحواس الخمس كالأصوات والألوان والروائح والطعوم والحرارة وأخواتها.

وذهب بعضهم إلى أنَّ الأكوان محسوسة بالضرورة، ومن أنكر الأكوان، فقد كابر حسّه ومقتضى عقله، وآخرون إلى أنها غير محسوسة، فإنا لا نشاهد إلا المتحرك والساكن والمجتمِعَيْن والمفْتَرِقَيْن، وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، فلا. ولهذا اختلف في كونها وجودية، ولو كانت محسوسة لما وقع فيها الخلاف. كذا في المواقف وشرحها.

فالمتكلمون لم يثبتوا وجود شيء من الأعراض خارجاً إلا بعض أنواع الكيف والأين، وأنكروا الكمَّ وستة الأعراض النسبية الباقية.

(٣) في المواقف وشرحها: «دعوى انحصار المقولات العرضية في الأمور التسعة يشتمل على مقامين:

أحدهما: أن هذه الأجناس التسعة أجناس عالية.

والثاني: أنه ليس للأعراض جنس عالٍ سواها.

وليس شيء من هذين المقامين بيقيني، إذ لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنساً لما تحته، لجواز أن يكون ما تحته أموراً مختلفة الحقيقة، وهو عارض لها فيكون حينئذ عرضاً عاماً لا جنساً، ولم يثبت كونها على تقدير جنسيتها أجناساً عالية، لجواز أنْ يكون ما تحتها أنواعاً حقيقية، فيكون كل واحد منها حينئذ جنساً مفرداً لا عالياً، أو أن يكون اثنان منها أو أكثر داخلاً تحت جنس آخر، فيكون ذلك الداخل تحت الجنس الآخر جنساً متوسطاً إن كان ما تحته أجناساً، أو جنساً سافلاً إن كان ما تحته أنواعاً حقيقية.

فظهر أنه لم يثبت المقام الأول. بل نقول: لم يتصدَّ أحد منهم لإثباته أصلاً، ولم يثبت أيضاً الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز مقولة أخرى، أي جنس عالٍ للأعراض مغاير للتسعة المذكورة».

الجوهر.

ومذهب المتكلمين[١] أنها[٢] أمور

---

(١) يراد بهم عند مقابلتهم بالحكماء كما هنا ما يعمُّ أهل السنة والمعتزلة، وقد يراد بهم خصوص أهل السنة إن قوبلوا بالمعتزلة، كما صرح به غير واحد.
ثمَّ المراد جمهورهم لا جميعهم، كما في شرح الطوالع للأصفهاني، حيث قال: جمهور المتكلمين قالوا الأعراض النسبية لا وجود لها في الخارج...الخ»، وفي المواقف: «أنكر المتكلمون الأعراض وأثبتها ضرار»، قال السيّد في شرحه: «الصواب كما في المحصّل معمَّر، فإنه من قدماء المتكلمين، لما رأى الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها، أذعن لها، وحكم بوجودها».
وعبر الشارح في شرح منظومته بأكثر المتكلمين تبعاً للزركشي، في شرح جمع الجوامع، فاعترضه العطار في صغراه بقوله في تعبيره بأكثر المتكلمين شيء، ففي شرح المحصل للكاتبي: «المتكلمون أنكروا كون الأعراض النسبية وجودية».
ولا شيء فيه بعد ما سمعت، وعبارة الكاتبي كعبارة شارحه محمولة على تقدير المضاف أو عدم التعويل على الخلاف. فتدبر.

(٢) أي أقسام العرض التسعة، وفيه أن المتكلمين لم ينكروا جميعها، بل أنكروا وجود ما عدا الكيف والأين، فكان عليه رحمه الله تعالى أن يقول: ومذهب المتكلمين أن أكثرها أمور اعتبارية، بل كان الأوضح أن يقول: ومذهب أكثر المتكلمين أن ما عدا الكيف والأين منها أمور اعتبارية. قال الشارح في شرح منظومته: «وذهب أكثر المتكلمين إلى أنها عدمية لا وجود لها في الخارج، واستثنوا الأين كما قاله في الطوالع وغيره، فإنهم يقولون بوجوده في الخارج، نقله الزركشي».
وضمير أنها للنسب والإضافات، كما هو قضية سوق كلامه هناك، واعترضه العطار في صغراه بأنَّ استثناء الأكثرِ الأينَ يقتضي أنَّ غير الأكثر قائل بعدم وجوده، كبقية النسب، وليس كذلك، بل المتكلمون اتفقوا على الوجود، وإنما الخلاف في المحسوسية وعدمها، ففي المواقف: «اتفق المتكلمون على وجود الأين»، وفي حواشي عبدالحكيم على الخيالي: قيل بمحسوسية الأكوان، وقيل بعدمها، فجعل الحركة من المبصرات إنما يصحُّ على أحد المذهبين، فعبارته غير محرّرة».
وأنت لا تجد هذا بعد علم ما أوقفناك عليه شيئاً، فإنَّ الأكثر القائل باعتبارية النسب يستثني الأين، ويقول بوجوديته، وأما غير الأكثر فمنه من هو قائل بوجودية جميعها، سواءً كان أيناً أو غيره، وهو معمَّر، كما سبق عن المواقف، ومنه من هو قائل بعدم استثناء الأين، بل يقول باعتبارية كيفية النسب، كما يدل عليه قول شرح المواقف، فيما تقدم. ولهذا اختلف في كونها أي الأكوان وجودية،

اعتبارية[١] لا وجودية، ومذهب الحكماء أنها أمور وجودية.

وقال ابن السبكي[٢]: «الأصح أنَّ النسب والإضافات[٣] أمور اعتبارية».اهـ.

وهذه[٤] إشارة إجمالية[٥]، وفائدة إقناعية،[٦] وتحقيق مباحثها يطلب من المطولات[٧].

والحمد لله على كل حال، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد وعلى جميع

ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها».

فصنيع شارحه لا غبار عليه، وحديث الاتفاق في عبارة المواقف خطبها هين، إذ ليس كل خلاف جاء معتبراً، **ولقد عثرت له [أي للعطار] على عثرات كثيرة في حواشيه الثلاثة، ولكن منعني من التنبيه عليه ضيق المجال، في هذه الحاشية الوجيزة.**

(١) أي يعتبرها العقل لا وجودية بالوجود الخارجي، ومعناه تحقق الشيء وكونه في الخارج، ويسمى وجودا أصلياً، وعينياً، ويقابله الوجود الذهني، ويسمى وجوداً غير أصليٍّ، ووجوداً ظلياً، وهو وجود الأشياء بأنفسها في الذهن، أو بمثال يطابقها على اختلاف الرأيين عند الحكماء القائلين بالوجود الذهني، فلا وجود للأمور الاعتبارية إلا في الذهن، بل ولا ثبوت لها في أنفسها، لا فرق بين صادقها وكاذبها، على ما حققه العطار تبعاً لشيخه المحقّق الأمير في حواشي عبدالسلام، وإن أبقيا في زوايا الأنظار خبايا، وفي طوايا ضمائر التحقيق مزايا.

(٢) أي في جمع الجوامع الأصولي، قال شارحه الزركشي: «اختلفوا في الأمور النسبية، فقال الفلاسفة: إنها وجودية، وذهب أكثر المتكلمين إلى أنها عدمية، لا وجود لها في الخارج، واستثنوا الأين كما في الطوالع وغيره، فكان حقّ المصنف أن يستثنيه».

ويمكن أن الجواب عنه بما قرّره غير واحد من أنه جارٍ على قول عدم الاستثناء مصحّحاً له، إلا أن يثبت عنه خلافه. فتأمل.

(٣) الإضافات من عطف الخاصّ، كما قيل.

(٤) الإشارة لجميع ما سلف ذكره من ألفاظ الشرح، واستعمال الإشارة في نحوه مجاز مفروغ من بيانه.

(٥) من الإجمال ضدّ التفصيل، أي ما ذكرناه في هذا الشرح إشارة إلى مقاصد فنه على وجه الإجمال.

(٦) أي يقنع بها من أراد مجرَّد الوقوف على المقولات العشر بتصوّر معانيها، ومعرفة أمثلتها.

(٧) أي كتب الفن المبسوطة، كالمواقف والمقاصد وشرحيها، والطوالع ونشرها.

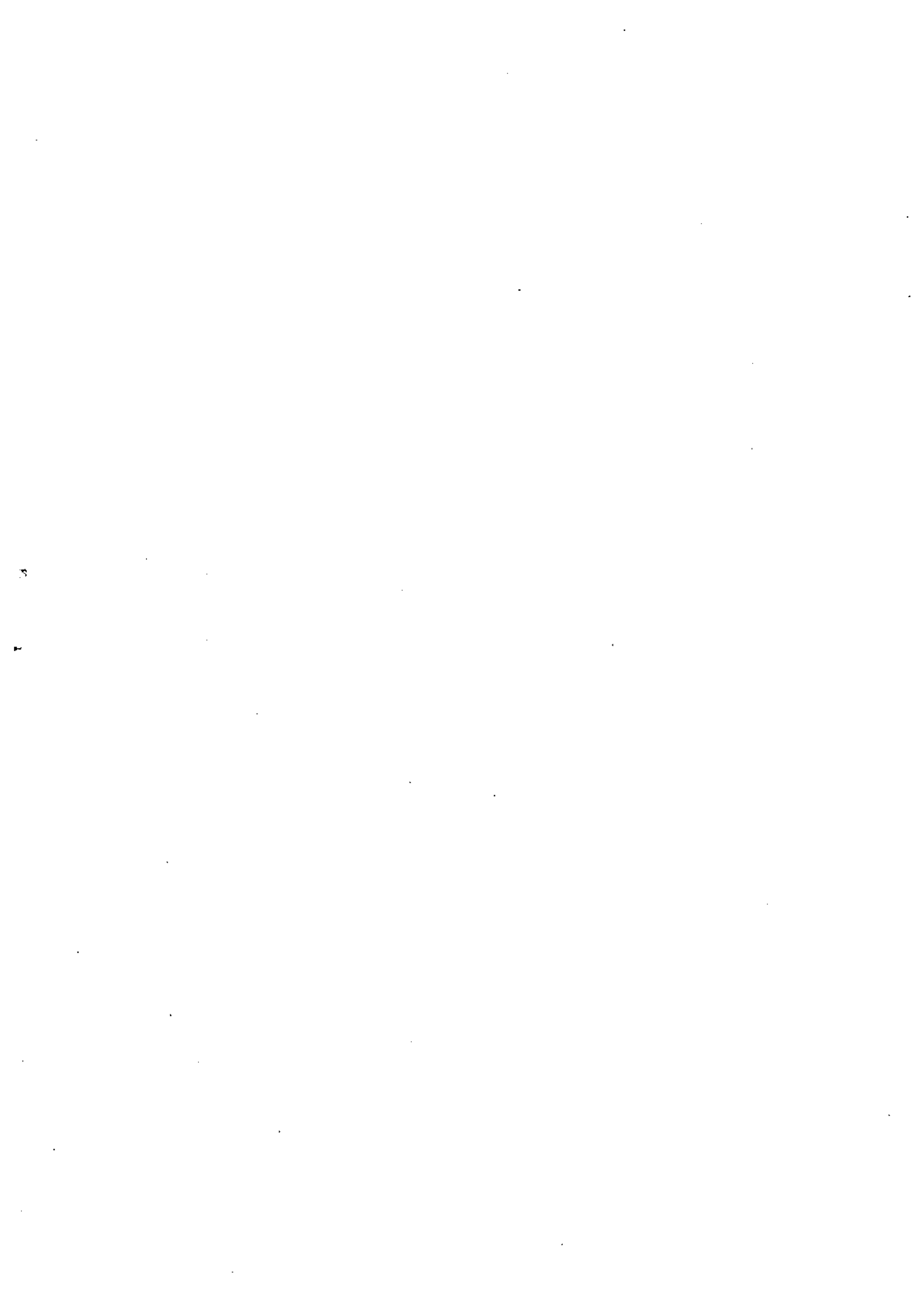
الأصحاب والآل[١].

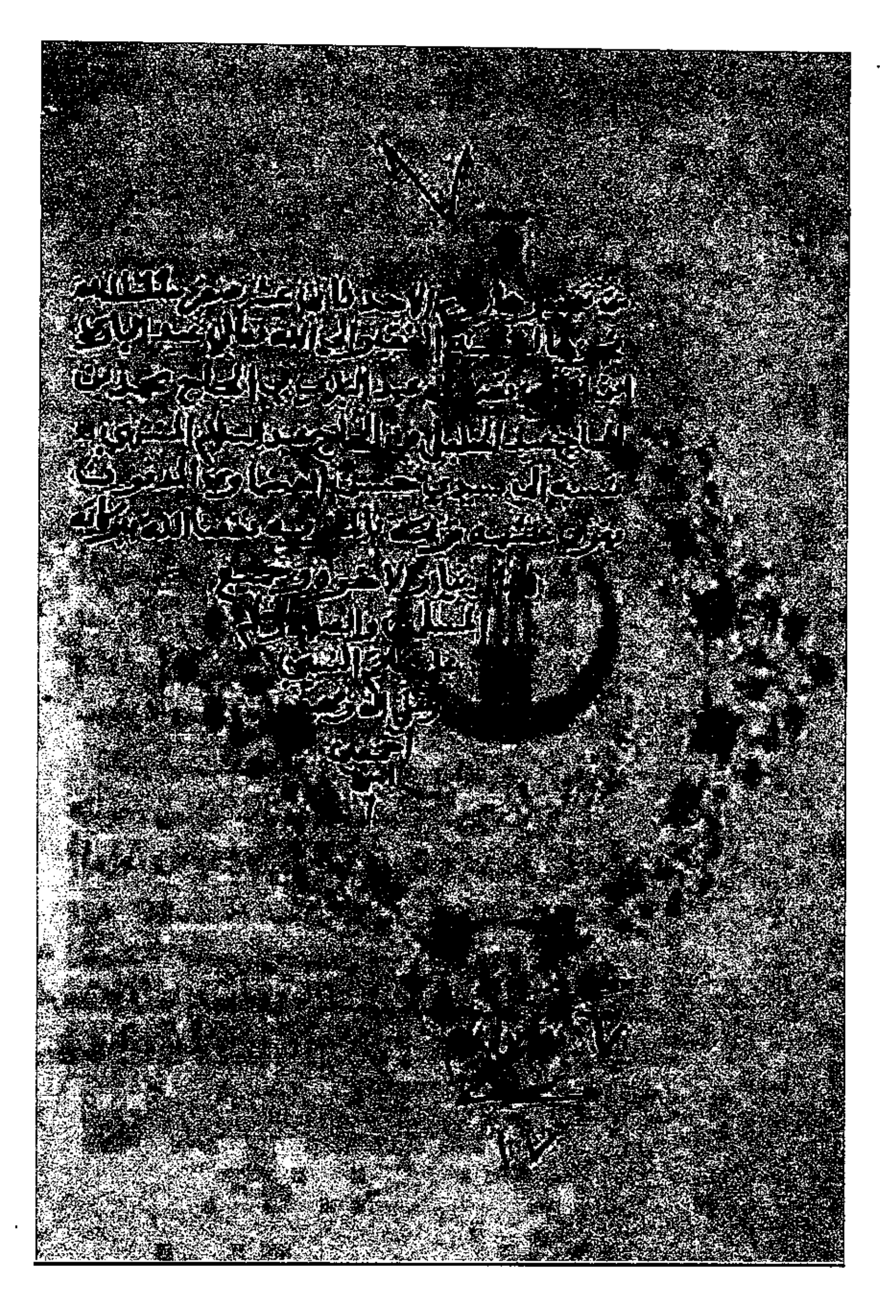
(١) قال المحشي العلامة الفاضل الشيخ زين المرصفي رحمه الله تعالى:
ختم -الشارح- شرحه بما بدأه به، شكراً لمولاه على ما أولاه من نعمة توفيقه لإتمامه، وأتمه بالصلاة والسلام على نبيه الأكرم صلى الله عليه وسلم، لأنه هو الواسطة العظمى في وصول كل نعمة، والحصول على كل خير، وإتمام هذا الشرح من جملة ذلك؛ فكان حقاً عليه الدعاء له صلى الله عليه وسلم، حيث تعذرت المكافأة، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «من صنع معكم معروفاً فكافئوه، فإن لم تكافئوه فادعوا له»، ويرحم الله القائل:
لا خيل عندك تهديها ولا مالُ=فليُسعد النطق إن لم يسعد الحالُ
وهذا آخر ما جرى به اليراع بذات الرقاع، فنسأل الله تعالى كما وفق لإتمامه أن يمده بالانتفاع في جميع البقاع، فدونك ما فيه بلغة لكل مريد، وحسبك من القلادة ما أحاط بالجيد، إذا منعتك أشجار المعالي، جناها الغض، فاقنع بالشميم. فإن اكتفيت بما حوته مائدة هذه المادة، وإلا فاسلك في سبيل الوصول إلى أصول هذا الفن طريقه الجادة، اللهمَّ لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا، وأمتنا على الإيمان الكامل، كما عليه أحييتنا، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وقد تمَّ تعليق هذه الحاشية صبيحة أول يوم ذي القعدة سنة إحدى وتسعين ومائتين وألف من هجرة كامل الذات وباهر الوصف، صلى الله تعالى عليه وسلم. [بقلم حافظ محمد حبيب]
قلت: وقد أتممت بحمد الله تعالى الاعتناء بهذه الحاشية اللطيفة، في صبيحة اليوم الخامس عشر من رمضان الخير من سنة واحد وثلاثين وأربعمائة وألف من هجرة الرسول الأكمل عليه الصلاة والسلام وعلى صحبة ومن تبعهم بإحسان، داعين الله تعالى أن يمنَّ علينا بالرحمة والرضوان، وأن يختم أعمالنا بالحسنى والتوفيق، وأن ينفع بما كتبناه وحررناه، لننتفع بذلك في يوم الدين برحمته إنه أرحم الراحمين. كتبه الفقير إلى الله تعالى سعيد فودة.



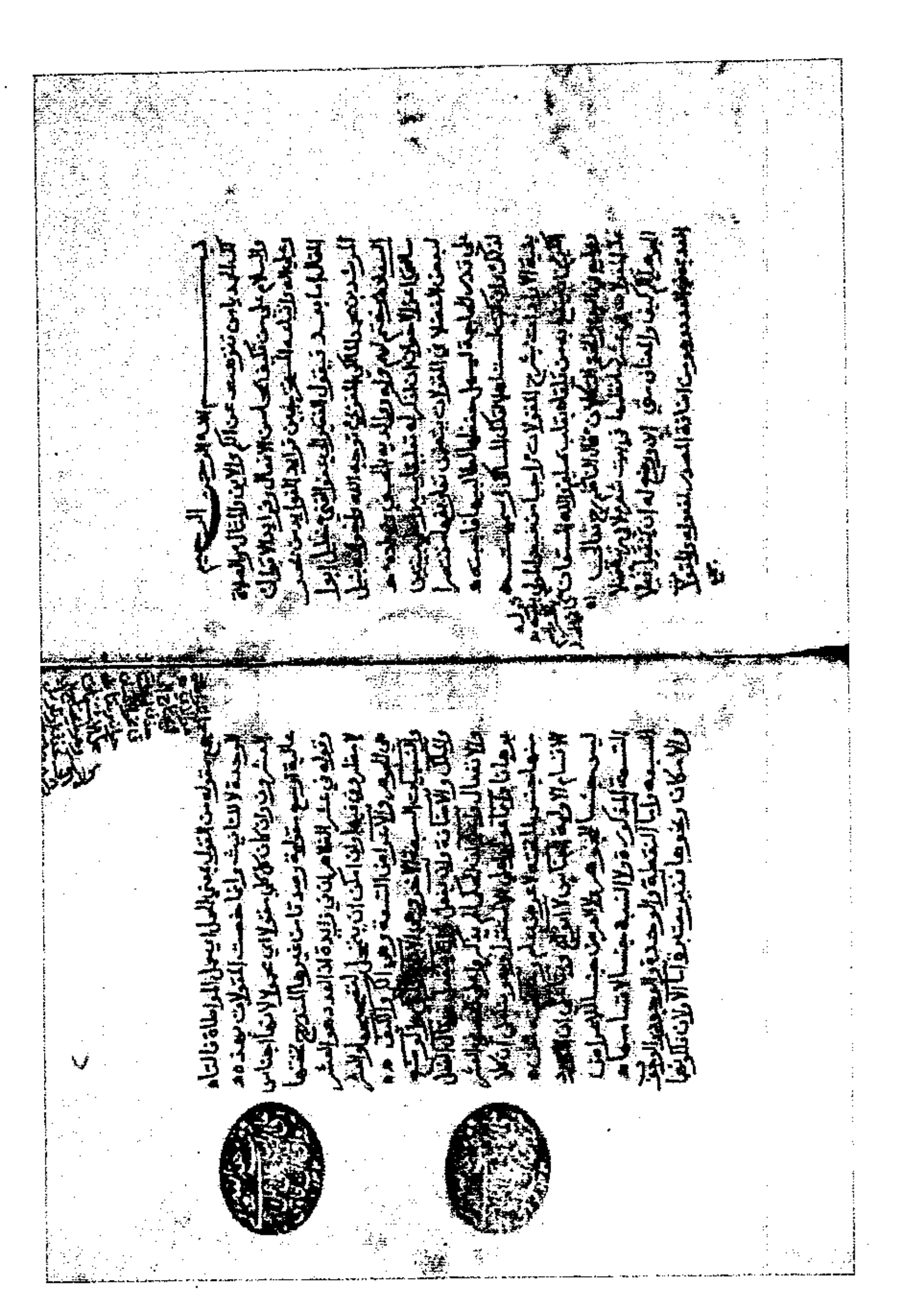
كتاب بغية الإرادات بشرح المقولات

للشيخ خليل المالكي المغربي





صفحة ألعنوان من المخطوط التي اعتمد عليها



الورقة الثانية من المخطوط المعتمد



الورقة الأخيرة من المخطوط المعتمد

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد يا من تنزهت عن الكم والأين والمثال، والصلاة والسلام على من تكيف بمحاسن الأفعال وفرائد الأقوال، وعلى آله وأتباعه المستخرجين فرايد الفوائد من بحر المقال.

أما بعد،

فيقول الفقير إلى عفو ربه الغني، خليل ابن المرشد بن محمد المالكي المغربي توَّجَه اللهُ وإخوانه بنيل السعادة، وختم لهم وله ووالديه بالحسنى وزيادة.

سألني أعز الإخوان أن أذكر له تعليقاً يسيراً على بيتين لبعض الفضلاء في المقولات يتضمن تعاريفها، مقتصراً على قدر الحاجة ليسهل حفظها لطالبيها، فأجبته لذلك، وإن كنت لست أهلاً لتلك المسالك، وسميته [**بغية الإرادات بشرح المقولات**]، راجياً من فيض المولى الكريم أن ينفع به من تلقاه بقلب سليم، والله المستعان، وعليه في البدء والختم التكلان.

قال الناظم رحمه الله تعالى:

عدُّ المقولات في عشر سأنظمهـــا
في بيت شعر علا في رُتبة فَغـــلا
الجوهر الكم كيفٌ والمضاف متى
أينٌ ووضعٌ له إنْ يَنْفَعِلْ فُعِـــلا

العدُّ بمعنى العدد، وهو من إضافة المصدر لمفعوله، والمقولات جمع مقولة من

القول بمعنى الحمل، أي حمل المواطأة[١]، فالتاء للوحدة، لا للتأنيث، وإنما خصت المقولات بهذه العشر، وإن كان كلُّ كليٍّ مقولاً أي محمولاً، لأنها أجناس عاليةٌ أوسع مقوليةً وصدقاً من غيرها المندرج تحتها.

وقوله: (في عشر)، الظاهر أنَّ في زايدة، إذ العدد هو العشر، لا مظروف فيها، وإن أمكن أن يتمحّل لتصحيحها، والعشر هي: الجوهر والأعراض التسعة، وهي الكمّ والكيف والنسبيات السبعة الأخر، وهي: الأين، والمتى، والوضع، والملك، والإضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل. ويقال: الفعل، والانفعال.

واعلمْ أنَّ الحكماء لم يذكروا على الحصر في العشر برهاناً، وإنما عوَّلوا على الاستقراء، وهو بناءً على أنَّ كلاً منها جنس لما تحته، لا عرضٌ عامٌّ، وما تحته من الأقسام الأولية أجناسٌ لا أنواع، وبناءً على أنَّ الموجود ليس جنساً للجوهر، ولا العرض جنساً للأعراض التسعة المذكورة، ولا النسبة جنساً لأقسامها السبعة.

وأما النقطة والوحدة والوجود والوجوب والإمكان ونحوها، فغير معتبرة. أمّا الأولان فلكونهما أمرين عدميين، والحصر في الأمور الوجودية، أو راجعين إلى مقولة الكيف، وأما البواقي فقالوا: ليست بأجناس عالية، فلا تعتبر.

وقوله: (سأنظمها)، السين زايدة، إذ لا معنى للتنفيس الذي يخلص الفعل للاستقبال مع الشروع والتلبس في النظم، وقد يجاب بأنه تراخى زمناً بعد نظم البيت الأول، ثم نظم البيت الثاني المشتمل على المقولات، فالسين للتنفيس وليست زائدة.

والنظم مطلقاً الجمع، والمراد هنا جمع مخصوص على هيئة مخصوصة. والظرفية في قوله: (في بيت شعر) من ظرفية المدلول في دالِّهِ، أو مجازية، وعلا من العلوّ، وهو الارتفاع والمراد هنا العلو المعنوي، والرتبةُ المنزلةُ. وغلا بالمعجمة من الغلو بمعنى قلّة الوجود.

---

(١) كتب مؤلفه في الهامش: «حمل المواطأة هو الذي لا يحتاج إلى حذف أو اشتقاق، نحو الإنسان حيوان، ومقابله حمل الاشتقاق وهو ما يحتاج إلى الحذف أو تأويل أو اشتقاق، نحو عمر عدلٌ، أي ذو عدل، أو عادل. مؤلفه».

فإن قلتَ: لا يعرف الغلوّ في كتب اللغة بمعنى القلة، وإنما المعروف كونه بمعنى الزيادة. قلتُ: يمكن أنْ يقال: إنَّ المراد منه ذلك على سبيل المجاز، لأنَّ غلو قيمة الشيء لازم لقلته، فهو من إطلاق اللازم مراداً به الملزوم.

وأتى بالفاء في قوله فغلا، للإشارة إلى أنه مسبب عما قبله، وبين علا وغلا جناس المضارع: وهو اتفاق الكلمتين في الحروف، والترتيب مع الاختلاف في حرف واحد.

ثم فصَّل ما أجمله أوَّلاً، فقال:

الجوهر هو الغني عن المحل، أو المتحيز، وهو ما أخذت ذاته قدراً من الفراغ مستقراً أم لا، جسماً أم لا، متمكناً أو لا، وحينئذٍ فإنَّ المتحيز أعمُّ من المستقرّ، كدائرة مرشوقة برمح، فإنَّ جزأها الملاقي له مستقرّ متحيز، وما عداه متحيز فقط ومن الجسم.

فما تركَّب من جوهرين فردين مثلاً، جسم متحيز، وما لا فمتحيز فقط، ومن المتمكّن لاختصاصه بالمتحيز الممتد دون غيره، كالجوهر الفرد. وبسط الكلام يطلب من المطوّلات.

قوله: (الكمّ) عطف على الجوهر محذوف حرف العطف، لضيق النظم، وكذا ما شاكله مما يأتي، وهو عرض يقبل القسمة بذاته، فقولنا يقبل القسمة، لإخراج النقطة والوحدة، وقولنا بذاته لإخراج ما عدا الكمّ، فإنه وإن قبلها فبواسطة الكمّ لا لذاته، كالبياض.

والقسمة تارةً يراد بها الوهمية بأنْ يفرض فيها شيء غيرَ شيء، وتارةً الفعلية بأنْ ينفصل بالفعل وينقطع، بحيث تحدث له هُويتان، والمراد هنا الأولى.

ثمَّ الكمُّ إما متصل، وهو ما يكون بين أجزائه حدٌّ مشتركٌ تتلاقى عنده كالنقطة بين نقطتين في الخطّ، كالآن بين الماضي والمستقبل، وإمّا منفصل، وهو ما لا يكون كذلك كالعدد، فإنَّ الأربعة مثلاً إذا قسمت بين اثنين واثنين، لم يكن بينهما حدٌّ مشترك، وكذا الثلاثة إذا قُسمت بين واحد ونصف، وواحد ونصف، بخلاف الخط من ثلاث نقط، فإنه

ينقسم إلى اثنين بينهما واحد لا ينقسم، وكذا الزمن، فإنه ينقسم إلى ماضٍ ومستقبل، وبينهما الحال، وقد حصل بين ما ذكر اتصالٌ باعتبار ما ذكر.

تنبيهٌ: هل الحال أجزاء من طرف الماضي والمستقبل، وعليه السعد، أو زائد عليها قسم مستقل، وعليه الحكماء، أو هو جزء لا ينقسم نهاية الماضي وبداية المستقبل، وعليه بعضٌ؟ أقوالٌ ثلاثة.

والمتصل إما أنْ يكون قارَّ الذات، أي مجتمع الأجزاء في الوجود، وهو المقدار، خطٌّ إنْ قبل القسمة في جهة واحدة، وإلا فسطح إنْ قبلها في جهتين، وإلا فجسمٌ تعليميٌّ إن قبلها في ثلاثة، فهذه الثلاثة امتداداتٌ عارضة للجسم الطبيعي، فالشكل المربع مثلاً ذاته أي جوهره جسم طبيعي معروض لتلك الامتدادات، التي هي الطول والعرض والعمق، ونفس الطول والعرض والعمق هو التعليميّ، فالجسم الطبيعي جوهر معروض مركب من جوهرين فردين مثلاً. راجعْ المطوّلات.

أو غير قارّ الذات، أي غير مجتمع الأجزاء في الوجود، وهو الزمن.

قوله: (كيف)، فيه ما مرّ من حذف العاطف، لضيق النظم.

وهو عرض لا يقتضي لذاته القسمة، ولا يتوقّف تصوره على تصور غيره، فخرج عنه الجوهر، وخرج بالقسمة لذاته الكمّ، وبها بقي الأعراض النسبيات.

ثمَّ الكيفيات أنواع أربعة: كيفيات الكميات، والكيفيات المحسوسة، والكيفيات النفسانية، والكيفيات الاستعدادية، ووجه الحصر: أنَّ الهيئة المرسومة إمّا أن تكون مختصة بالمقدار، أو لا، الأول كيفيات الكميات، كالزوجية والفردية، والاستقامة والانحناء، والطول والعرض والنقطة بناءً على أنها من الكيف. والثاني: إما أن يتعلق به الإدراكات أو لا، الأولُ المحسوسات، وهي إما راسخة كحلاوة العسل وحرارة النار، أو غيرُ راسخة سريعةُ الزوال، وتسمّى انفعاليةً، لانفعالات موضوعاتها بها، كحمرة الخجل أو بطيئة كملوحة الماء، والثاني إما أن يوجد كمالاً أو لا، الأول النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس، وهي الحيوانات كالحياة والإدراكات والجهالات، والآلام واللذات، وهي إما

راسخة في النفس وتسمّى الملكات، كملكة العلم والكتابة، وإما غير راسخة وتسمّى أحوالاً، كالمرض والفرح، والثاني الكيفية الاستعدادية، أي المقتضية استعداداً أيْ انفعالاً وتهيؤاً لقبول أثر ما، إما بسهولة كاللين، ويسمى اللاقوة، وإما بصعوبة كالصلابة، ويسمّى القوة.

قوله: (المضاف) المراد به الإضافة، من إطلاق الملزوم وإرادة اللازم، إذ هي المقولة، ويسمى أيضاً النسبة المكررة. وهي نسبة لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى، كالأبوة والأخوة، والزيادة والنقصان، وإنما سميت متكررة لوجوب انعكاسها، أي إنَّ كلاً من الطرفين معتبر إضافته إلى الآخر، وإضافة الآخر إليه.

فائدة: الكليات من مقولة الإضافة، مثلاً: الجنس لا يعقل إلا بالنسبة إلى أمر آخر الذي هو النوع.

وقوله: (متى)، فيه ما مرَّ، وهو حصول الشيء في الزمان، وسُمّي المتى لوقوعه في جواب متى.

وهو إما حقيقي، وهو حصول الشيء في زمان لا يفضل عنه، ككسوف الشمس في ساعة واحدة، وإما إضافي، وهو حصوله في زمان يفضل عنه.

وقوله: (أين)، فيه ما مرَّ أيضاً.

والأين: حصول الجسم في المكان، وسُمي أيناً لوقوعه في جواب أين كذا. ويُسمّى أيضاً الكون.

ويقال حقيقة على المحلِّ المساوي لمقداره، نحو الماء في الكوز إذا ملأه، ومجازاً على ما هو أوسع نحو زيد في الدار.

ثمَّ الأكوان أربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وجه الحصر: أنَّ حصول الجوهر في الحيز إما أنْ يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر، أو لا، الثاني: إن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز، فسكون، وإنْ كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فحركة، والأول

إنْ كان بحيث يمكن أنْ يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث، فهو الافتراق، وإلا فالاجتماع.

فالحركة الحصول الأول في الحيز الثاني، وقد تطلق على الخروج من القوة إلى الفعل على التدريج، كالانتقال من البرودة إلى الحرارة، والسكون هو: الحصول الثاني في الحيز الأول، والاجتماع كون الجرمين لا يتخلّلهما ثالث، والافتراق أنْ يتخلّلهما.

وقوله: (ووضعٌ) هو الهيئة الحاصلة لمجموع الجسم بسبب حصول النسبة بين أجزائه، وبسبب حصول النسبة بين تلك الأجزاء، وبين الأمور الخارجة عنها، كالقيام والقعود والاضطجاع.

وقوله: (له) أراد به الملك، إذ هو المقولة، من إطلاق الدالّ مراد به المدلول، وهو النسبة الحاصلة للجسم باعتبار كونه محاطاً بشيءٍ آخرَ منتقلاً بانتقاله، كالتقمُّص، والتختُّم.

وقوله: (أنْ ينفعل) مجزوم بأداة الشرط والمراد به الانفعال، وهو تأثُّر الشيء عن غيره ما دام يتأثَّر، التقطع والتبرد والتسخن.

وقوله: (فُعِلا) بالبناء للمجهول، جواب الشرط، والألف للإطلاق، والمراد به الفعل، وهو تأثير الشيء في غيره ما دام يؤثِّر، كالتقطيع والتبريد والتسخين، وحذف العطف في الثلاثة لما مرّ.

واعلمْ أنَّ ما ذكر من تعريف هذه المقولات إنما هو رسوم ناقصة، لا حدود، ولا رسوم تامة، إذ لا طريق إلى تعريف الأجناس العالية [إلا[1]] بالرسوم الناقصة، وذلك أنه لا يتصور لها جنسٌ، كيف؟ وهي عالية، ولا فصلٌ؛ لأنَّ تركب الماهية من أمور متساوية غير محقق، بل احتمال يذكر، وقد برهن على إبطاله.

وهذه إشارة إجمالية إلى هذه المقولات، كتبت على سبيل العجلة، وأما تحقيق

---

(١) غير موجودة في الأصل، زدتها للضرورة.

مباحثها وتفصيلها فيطلب من المطوّلات، والحمد لله على كل حال، والصلاة والسلام على سيدنا محمد والآل.

قال المؤلف: وقد وقع الفراغ بحمد الله جمعاً وتحريراً في دريجات من ظهر يوم الجمعة المبارك لست ليال بقين من شهر ذي الحجة الحرام، سنة ١١٥١هـ من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام، والحمد لله على التمام.

وكان من تنجيزها يوم الأحد ثاني عشر صفر سنة ١١٦٩ نجزها لنفسه الفقير إلى الله تعالى عبدالباري ابن الشيخ نصر بن عبدالباري بن الحاج محمد بن الحاج عبدالجليل بن الحاج عبدالسلام المنتهي نسبه إلى سيدي حسن العشماوي المدفون بقرب عشمة[1] قرية بالمنوفية، نفعنا الله ببركاته في الدنيا والآخرة، وجميع المسلمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين آمين.

قلت: انتهيت من نسخ هذه الرسالة اللطيفة بعد منتصف ليلة الخامس عشر من رمضان الخير سنة إحدى وثلاثين وأربعمائة وألف من هجرة النبي الأعظم عليه أفضل الصلاة والسلام وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. غفر الله لنا بالحسنى.

---

(١) يقال: بلدتنا باردة عَشَمَةٌ: يابسة، ويقال: عشم الخبز، وعجوز عَشَمَةٌ. ورجل وشيخ عَشَمَة: كبير هرم يابس من الهزال. وقال محمد مرتضى الزبيديُّ في تاج العروس (٣٣/ ٩٧): «والعَشْماءُ: قَريةٌ بِمِصْر من المُنوفِيَّة، وقد ورَدْتُها، ومنها شَيْخُنا المُحَدِّثُ محمدُ ابنُ يحْيى بن حِجازِيٍّ العَشْماوِيُّ، حَدَّث عن محمدِ بنِ عَبْد الباقي الزُّرْقانِيِّ».

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة